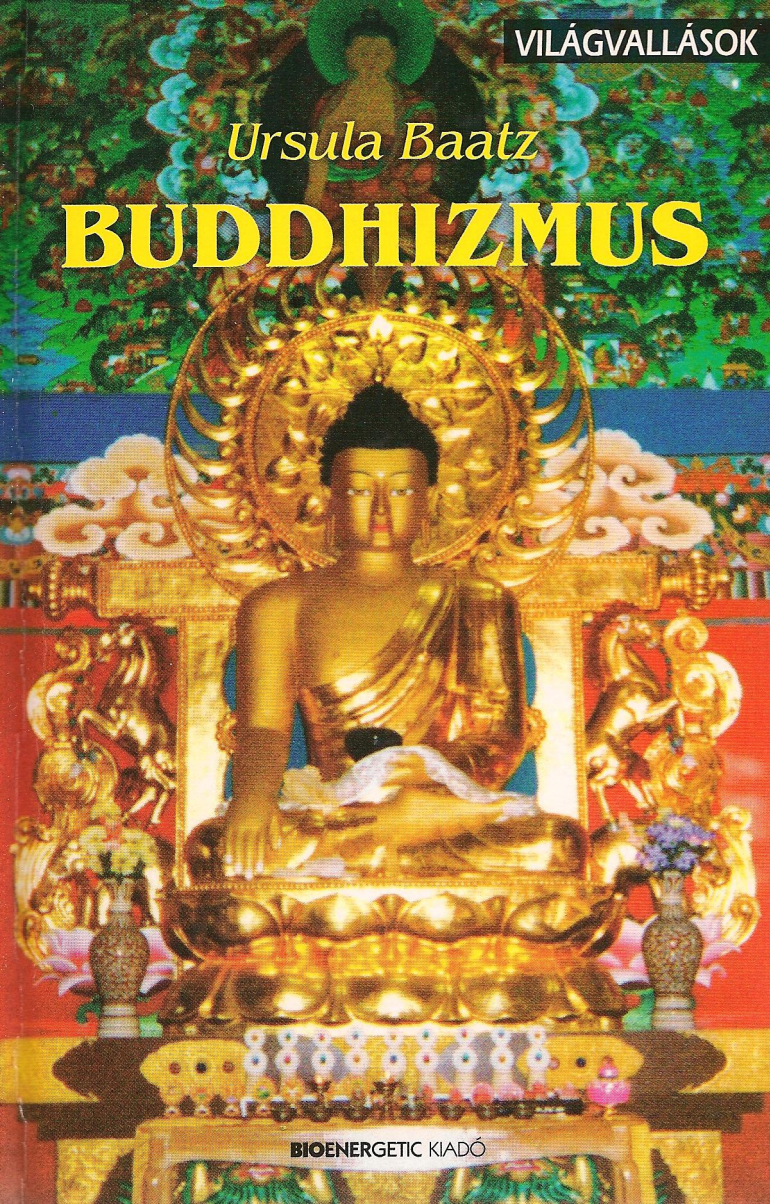


VILÁGVALLÁSOK

Ursula Baatz

BUDDHIZMUS



BIOENERGETIC KIADÓ

A mű eredeti címe: Buddhismus

A mű eredetileg a Heinrich Hugendubel Verlag,
Kreuzlingen/München 2002 gondozásában jelent meg

© Heinrich Hugendubel Verlag

© Bioenergetic Kft. 2005

Fordította: *Makra Júlia*

Kiadja a Bioenergetic Kft.

Felelős kiadó: *Schneider Gábor*

Felelős szerkesztő: *Csaba Emese*

Borítóterv: *Szabó Zoltán*

Nyomdai munka: Kaloprint Nyomda Kft. Kalocsa

ISBN: 963 9569 76 3



TARTALOM

I.	BEVEZETÉS	5
	Buddhizmus – a globális vallás	5
	A nyugat buddhizmusa	9
	Vallás, világnézet vagy filozófia?	12
	A hagyomány	13
	Buddhizmus – az út	17
II.	BUDDHA	20
	Ki az a Buddha?	20
	A történelmi Buddha	20
	A Buddha-élet	24
	A túlvilági Buddha	33
	<i>Buddha három teste</i>	34
	<i>Buddha-családok és Buddha-természet</i>	36
III.	AZ INDIAI VILÁGKÉP	38
	Karma és érdem	38
	Megvilágosodás, halhatatlanság	41
	Az újjászületések kereke:	
	buddhista kozmológia	43
IV.	DHARMA	49
	A Négy Nemes Igazság	49
	Nirvána	55
	Nem-én és determinált keletkezés	59
	Rendszerek és viták	65
	Üresség és ilyenség	67
	Hullám és óceán	72
V.	SZANGHA	75
	Szerzetesek és világiak	75
	Szerzetesi regulák	76
	Kolostorok és rendek	78
	Világiak	81
	Szentek: az eszményi emberek	82
	<i>Arhat</i>	82
	<i>Bódhiszattva</i>	82
	<i>Avalókitésvara</i>	84
	A dalai láma és a tulku-rendszer	85
	<i>Mahásziddhák</i>	87

VI. A BUDDHIZMUS GYAKORLATA.....	89
Erkölc	89
<i>Erkölc</i> <i>szabályok</i>	91
<i>Alkalmas eszköz</i>	97
Vallásosság	99
Meditáció.....	103
<i>A meditáció formái</i>	105
VII. KILÁTÁSOK.....	110
Kislexikon.....	111
Irodalom	113
A szerző.....	115
Köszönetnyilvánítás	115
Jegyzetek.....	117

A bekeretezett szövegek címei

Időrendi táblázat.....	7
A Buddha ismertetőjegyei	23
A sztúpa	33
Karma.....	40
Dharma.....	49
A Négy Nemes Igazság.....	51
A Nemes Nyolcrétű Ösvény	54
Nirvána	56
Nem-én.....	59
Üresség.....	68
„Csak szellem”	74
Szangha.....	75
A szerzetesi gyakorlat	77
A bódhiszattva	83
Tanítók és tanítványok.....	107

I. BEVEZETÉS

Buddhizmus – a globális vallás

Ma már nemcsak Bangkokban, Tokióban vagy Pekingben találunk buddhista templomokat, hanem Rio de Janeiróban, Fokvárosban, Moszkvában vagy akár New Yorkban is. Noha Ázsiából származik, a buddhizmus mégis ugyanúgy képes a globalizációra, mint a kereszténység vagy az iszlám. Hindu például szigorúan véve csak az lehet, aki Indiában születik; ellenben etnikai hovatartozásától vagy születési helyétől függetlenül buddhistává válhat, aki akar.

Az évszázadok során a kereszténységhez vagy az iszlámhoz hasonlóan a buddhizmus is a legkülönbébb kultúrákhoz alkalmazkodott. India északnyugati részének egy parányi területéről, India és Tibet mai határáról kiindulva Buddha tanítása mintegy 1500 esztendő leforgása alatt kiterjedt Srí Lankára, Thaiföldre és az Arany Háromszögre, Mongóliára, Kínára, Koreára és Japánra. A 19. század közepétől már a túlnyomórészt keresztény országokban is egyre nő a buddhisták száma.

Ez a fejlődés az USA-ban kezdődött azokkal a japánokkal, akik akkoriban szegény országukat elhagyva Hawaiira települtek, hogy cukorrépa-feldolgozásból éljenek. Ma Hawaiiin található a legnagyobb japán kolónia, s a buddhista templomok Honolulu városképének szerves részévé váltak. A legnagyobb, Japánon kívüli zen-kolostor San Franciscóban ta-

lálható, 1960-ban alapította egy japán zen-mester, Shunryu Suzuki. Ez a kolostor elsősorban vagy szinte kizárólag a *kaukázusiaké*, ahogyan az USA-ban néha a fehéreket nevezik. Japánokat alig találunk ott. A legtöbb japán ugyanis egyrészt nem a zen-buddhista iskolákhoz tartozik, hanem a dzsódo-sínsúhoz, a „Tiszta Ország buddhizmusának” irányzatához. Másrészt pedig mély szakadék húzódik a „fehér” buddhisták, és az úgynevezett etnikai buddhisták között, s ezt alig hidalja át kommunikáció.

Ez a jelenség Európában is megfigyelhető. A Hannoverhez közeli buddhista templomot például főleg a vietnamiak keresik fel, akik itt megtalálják kultúrájuk jól ismert légkörét. A vallástudomány „népi buddhizmusnak” nevezi ezt, s megkülönbözteti tőle a képzett elit buddhizmusát, amelynek letéteményesei a szerzetesek. A buddhistává lett fehérek azonban többnyire országuk felemelkedett középosztályához tartoznak, vagyis az elithez. Ezért a „nyugatiak” buddhizmusáról szólván is gyakran beszélnek *elit-buddhizmusról*. Való igaz: nyugaton mindenekelőtt az ázsiai szerzetes-elit buddhizmusával ismerkednek meg. A meditáció néhány évtizede nyugatra látogató tanítói hazájukban a szellemi elithez tartoznak. Azokat a „közönséges szerzeteseket” és buddhista papokat, akik nem tartoznak az intellektuális elithez, vagy nem állnak a buddhista hierarchia csúcsán, nálunk, nyugaton, nem is ismerik. Ezért aztán a nyugati ember némiképp egyoldalú képet táplál magában a buddhizmusról.

Időrendi táblázat

i. e. 480 (?) - 400 (?) körül	Buddha
i. e. 400-280	több zsinat, az első szkizma (egyházszakadás)
i. e. 100 körül	a mahájána-buddhizmus kialakulása, elhatárolódása a théravádin-buddhizmustól
i. sz. 100 körül	buddhizmus Kínában
i. sz. 400 körül	a „Tiszta Ország buddhizmusa” Kínában
i. sz. 600 körül	csan-/zen-buddhizmus Kínában
i. sz. 400-600 körül	a tantrikus buddhizmus létrejötte Indiában
i. sz. 700-tól	buddhizmus Tibetben: Njingmapa (8. sz.) Szakjapa (11. sz.) Kagjüpa (11./12. sz.) Gelugpa (14. sz.)

Buddhizmus és buddhizmus között több szempontból is nagy a különbség. Először is számos buddhista iskola és irányzat létezik, s ezek – néha igen csak – különböznek egymástól. Másodszer: a buddhizmus megélésére többféle lehetőség kínálkozik. A többi valláshoz hasonlóan ugyanis a buddhizmus is foglalkozik a konkrét mindennapi élettel, s annak üdvözítő módon történő megélésével.

A vallásoknak sokféle aspektusuk van; követőiket más-más hajtóerő és célkitűzések motiválják. A kortárs buddhizmust vizsgálva négy fő irányzatot találhatunk:

1. *Pragmatikus irányzat*: Mindenekelőtt a személyes boldogulást, a szerencsétlenségekkel és a kedvezőtlen viszonyokkal szembeni védelmet keresik benne. A buddhizmus valamennyi irányzatának megvannak a megfelelő rituáléi és praktikái a védőszellemek elhívására vagy a démonok elűzésére stb. E rituálékat és praktikákat azonban többnyire nem a szerzetesek végzik.
2. *Karmikus irányzat*: Ennek követői egy jobb újjászületésén fáradoznak, hogy jelenlegi életük problémáit következő életeikben legyőzhessék. Jó tettekkel jó karmát próbálnak teremteni maguknak, hogy ezáltal következő életük is jobb legyen. Ebben már sok segítséget nyújtanak a szerzetesek – tanítással, rituálékkal, de akár az anyagi ráfordítás elfogadásával is. E módszer azonban még nem szabadít meg az újjászületések körforgásából.
3. *A megvilágosodás irányzata, avagy bódhi-irányzat*: Ennek célja a nirvána vagy a teljes megvilágosodás elérése.¹ A nyugati buddhisták – ellentétben az ázsiaiakkal – igen gyakran tűzik ki maguk elé ezt a célt. Buddhizmusukat mindamelletts saját nyugati kultúrájuk keretei között élik meg, ahol a buddhizmus a 20. század nyolcvanas éveinek hippikorszaka óta az alternatív életforma részének számít. Ami a nyugati buddhistákat illeti, egy további változatot is megemlíthetünk:
4. *Életstílus-irányzat*: Ez olyasmi, mint amikor valaki a zen gyakorlatában használatos, fekete ülőpárnákat lakása belsőépítészeti hangsúlyos helyeire he-

lyezi; amikor a buddhista tanok az ökológiai életstílus megalapozására szolgálnak, vagy egyszerűen csak áll valahol a lakásban egy Buddha-szobor.

A nyugati lakásokban a Buddha-szobrok helye általában a televízió közelében vagy más központi, ám másodlagos helyen áll. Az ázsiaiak ellenben szakrális környezetbe állítják Buddha-szobraikat, gyertyát vagy füstölőt gyújtanak előtte, s kicsiny tálakban vizet vagy áldozati adományokat tesznek elé. Ebből a kis példából is kitűnik a buddhizmus nyugati felfogása és az etnikai buddhisták által megélt mód közötti különbség. A nyugati buddhisták zömmel szekularizált nyugati társadalmuk normái szerint élnek, amelyben a vallás magánügy. A buddhizmus szakrális oldala gyakran jelent nehézséget számukra. Lakásaikban többnyire áll ugyan egy kis buddhista házi oltár, de ez általában a lakás privát terében található, például a hálószobában. A probléma másik megoldása, hogy a vallás esztétikai dimenzióját domborítják ki: egy klasszikus khmer vagy thai Buddha-szobor, előtte egy váza virágokkal, netán egy japán mintára kialakított sarok írszekerccsel vagy ikebanával – és máris kész a vallás esztétikus és ártatlan kiállítása az amúgy szekuláris környezetben.

A nyugat buddhizmusa

Maga a „buddhizmus” szó nyugati kifejezés, az 1830-as évek táján vált általánosan elterjedtté. Az európai kereskedők, katonák, hittérítők és kalandorok már

meglehetősen korán találkoztak ugyan Buddha tanításának követőivel, csakhogy a buddhizmusnak sokféle arca van. Thaiföldön, Mianmarban vagy Srí Lankán a théravádin-buddhizmus az uralkodó, s a vallási szokások, a szerzetesi öltözet és a templomok formája más, mint a kínai, koreai, japán vagy tibeti buddhizmusban. Buddha megnevezésére is más szavakat használnak. A kiismerhetetlenséget tovább fokozta, hogy az Indiában állomásozó angol gyarmatosítók tisztviselői a buddhizmust a „brahmanista vallás” egyik változatának tartották. Európában csak a 19. század közepe táján kezdtek lassanként képet kapni a buddhizmusról mint önálló vallásról, amikor megjelentek a buddhista szövegek első tudományos fordításai. A figyelem ekkor jó száz évig – vagyis a 20. század hatvanas éveig – főleg a buddhista *írásokra* irányult. Csak ettől, vagyis a hatvanas évektől kezdve vonzza a buddhizmus nyugaton az embereket elsősorban meditációs gyakorlatként.

Arthur Schopenhauer német filozófus a buddhizmusban saját pesszimista beállítottságát vélte viszontlátni, miszerint az életet le kell győzni ahhoz, hogy az ember ismét rátalálhasson. Az ő hatásának köszönhető, hogy a buddhizmus Európa entellektüeljeiből óriási érdeklődést váltott ki.

Az ifjú filozófusok India iránti érdeklődése részben az intellektuális és művészkörökben legkésőbb a német romantika kora óta az éppen kialakulóban lévő ipari társadalommal szemben elterjedt kritikából fakadt. Emellett megfigyelhető volt a zsidó-keresztény vallás, pontosabban általában az ábrahámi

vallások egyre növekvő elutasítása is. Nyugaton még ma is ez a két momentum határozza meg sok ember buddhizmus iránti érdeklődését és pozitív hozzáállását. Ebben nyilvánvalóan semmilyen szerepet nem játszik az, hogy mindez a romantika, vagyis a 19. század társadalomkritikájának felelevenítése.

Ehhez járul még annak a tannak a keresése, amely egyesíti magában a modern természettudományt és a vallási tapasztalatot. Azt, hogy a vallás a megéltség, nem pedig csak dogmák kérdése, elsőként Schleiermacher evangélikus teológus jelentette ki 1824-ben, s ezzel rátapintott kortársai igényére. Az ázsiai buddhisták – mindenekelőtt Japánban és Srí Lankán – átvették a nyugati valláskritikának e fentebbi, és egyéb eszméit is, s a nyugati újságírók segítségével olyan vallásként mutatták be a buddhizmust, amely megfelel a felvilágosodás elvárásainak. Ilyennek mutatta be a világvallások első, 1893-mas chicagói parlamentjén egy Srí Lanka-i és egy japán zen-szerzetes is az egész nyugati, keresztény világ hallgatósága előtt.

A buddhizmus illetén szemlélete más támogatókra is lelt, nevezetesen a teozófusokra. E híres-hírhedt, H. P. Blavatsky orosz spiritizsta és H. S. Olcott újságíró által 1875-ben alapított társaság programjának egyik pontja a természettudomány és a vallás kapcsolatának keresése volt, s a buddhizmus alkalmasnak látszott e kapcsolat megteremtésére. Többek között Madame Blavatsky és Henry S. Olcott ezirányú érdeklődésével hozható összefüggésbe, hogy a buddhizmust bizonyos fokig ma is a „titkos tanok köde” lengi körül.

Vallás, világnézet vagy filozófia?

A kereszténység által a vallás állandó rekvizitumainak tartott jelenségek némelyike a buddhizmusban nem létezik; mindenekelőtt az Atyaisten képének nincs a nyugati elképzelés szerinti megfelelője. Többek között ezért tartották a 19. században filozófiának vagy világnézetnek a buddhizmust. Ám – eltekintve az abszolút istenség elképzelésétől – itt is megtalálunk mindent, ami Ninian Smart vallástudós rendszerezése szerint egy valláshoz tartozik: 1. Vannak szerzetesek és felszentelt papok által elvégzett rituálék és liturgiák. 2. A többi valláshoz hasonlóan a buddhizmusban is döntő momentum a gyakran nagy érzelmekkel járó személyes átélés. 3. Vannak elbeszélései és mítoszai, nemcsak Buddháról és korábbi életéről, hanem más szent életű emberekről is, például Avalókitésvara bódhiszattvárról. 4. Rendkívül gazdag filozofikus irodalommal rendelkezik, valamint a különféle buddhista iskolák tanításainak rendszerező bemutatásával. 5. Központi szerepet játszik benne a jog (a szerzetesi jog – *vinaja* – formájában), illetve az etika. 6. Szembeötlő a buddhizmus szociális és intézményi dimenziója; intézményként a szerzetesek és az apácák alkotják a buddhizmus magját; ennek az élén központi tekintéllyel rendelkező személy ugyan nem áll, mint a római-katolikus egyháznak, felépítése azonban hierarchikus. 7. 2500 esztendősi tradíciójának materiális megjelenési formái a templomok, a szobrok, képek stb.

A hagyomány

Ha Benáreszben üldögélünk a Gangesz partján, a Ghat lépcsőin, s a sötétbarna vízben és a vízparton imáikat és mantráikat mormoló zarándokok felett áttekintünk a túlsó partra, a hátunk mögött terül el Benáresz városa. A folyó túlsortján azonban tágas legelő nyúlik a határtalan messzeségbe, ahol összeolvad egymással az ég és a föld. A hindu hagyomány szerint Benáresz a „Gázló”, ahol könnyebb átlépni a megszabadulás világ feletti állapotába, mint másutt. Ez a Gangesz-parti kikötő- és kereskedőváros alighanem már Buddha korában zarándokhelynek számított. Talán a vízen át vetett pillantás vezette rá Buddhát arra, hogy a buddhista Utat a folyón való átkeléshez hasonlítsa. A tanítás olyan, mint egy tutaj, mondja, amellyel egyszer átjutunk „a túlsó partra”, a nirvánába.

Buddha tanítása abból a védikus-brahmani hagyományból ered, amelyben az ifjú Buddha felnőtt – mindazonáltal elhatárolódik attól. Ám éppen emiatt éppoly elképzelhetetlen e hagyomány nélkül, mint mondjuk a kereszténység a zsidó tradíció nélkül.

A brahmani tradíció nyomai mindenütt felbukkannak a szútrákban, mégsem könnyű megfejteni őket, mivel Buddha mondásai oly sok nemzedéken keresztül hagyományozódtak ránk, hogy „eredeti” formájukban már alig rekonstruálhatók.²

Buddha mondásait elsőként Buddha halálát követően, az úgynevezett első zsinaton gyűjtötték össze. Aki a szerzetesek közül emlékezett valamelyik-

re, azt megkérték, mondja el; ebből állt össze a szövegek szóbeli hagyományának kánonja, vélhetőleg a Buddha által beszélt mághadí nyelven. Ez az i. e. 5. vagy 4. században történt, aszerint, hogy mikorra datáljuk Buddha életének eseményeit. Ezeket a szútrákat az i. e. 1. században Srí Lankán írták le páli nyelven, ez a „Páli Kánon”. A pálmalevéltre írt kéziratokat kosarakban (*pittaka*) őrizték, ezért *Vinaja-pittaka* a szerzetesi regulát leíró szövegek neve, *Szutta-pittaka* Buddha beszédeinek négy gyűjteményéé a függelékében szereplő versekkel és elbeszélésekkel; a legfiatalabb, filozofikus és skolasztikus kommentárokat tartalmazó gyűjteményé pedig *Abhidharma-pittaka*. A legrégebbi ránk maradt írások mindamellet legkorábban az i. sz. 15 századból származnak – vagyis mintegy 2000 esztendővel Gautama Buddha megjelenése után keletkeztek. Ehhez képest a héber Biblia legrégebbi írott szövegei az i. e. 3.századból, az Újszövetség írásai pedig az i. sz. 4. századból származnak.

Az i. e. 1. század körül a buddhista közösség az irányzatok közötti viták hatására számos iskolára szakadt. A vitás pontokat többnyire a szerzetesi elvek jelentették. A szövegek felidézésére összehívott első találkozó után nagyjából 70 évvel került sor a második szerzetesi zsinatra, majd további száz esztendő elteltével a harmadikra. Ezen a zsinaton alakult ki a mai buddhizmus két nagy irányzata, a théravádin-buddhizmus (*théra*: „az ősök”, és *vada*: „az út”) és a mahájána-buddhizmus (*mahá*: „nagy”, és *jána*: „szekér”).

Az írásos hagyomány összetettebbé vált. A théravádin-irányzatok némelyikében Buddha olyan beszédei is fennmaradtak, amelyek nem szerepeltek a Páli Kánonban, s amelyeket ma csak szanszkrit, tibeti vagy kínai fordításban ismerünk. Emellett teljesen új szent iratok is keletkeztek, ugyanis a mahájána-buddhizmus, amelyhez például a zen-buddhizmus is tartozik, megalkotta a maga szútra-irodalmát. E mahájána-szövegek az i.e 1. és az i. sz. 6. század között keletkeztek. A mahájána-szútrák legrégebbi ránk maradt kéziratai az i. sz. 9. századból származnak. Nyugati tudósok találták meg őket a nyugat-kínai Tunhuang barlangjaiban a 20. század elején. Ezekben a szútrákban Buddha nem egy földi helyszínen, mondjuk egy vadasparkban vagy faluban beszél, mint a Páli Kánonban, hanem egy mitikus térben, amelyet lények milliárdjai töltenek be: emberek, bódhiszattvák, istenek (*dévák*) stb. A mahájána-szútrák némelyikében Buddha helyett egy megvilágosodott személy beszél, például Srimala királyné vagy egy világi, vagyis nem szerzetes, Vimalakirti. A nyugati tudomány történelmi-kritikai álláspontja szerint ezek nem „autentikus” buddhista szövegek. A mahájána-hagyományban azonban vitathatatlan e szútrák hitelessége és tekintélye. Éppúgy „Buddha hangjának” tekintik őket, mint a páli szútrákat.

A bonyodalmak ezzel azonban még nem érnek véget. Indiában a 6. század után új vallási mozgalom jött létre, a tantrizmus. Erre az irányzatra éppúgy jellemzők a rituálék és a titkos szertartások,

mint a hinduizmusra és a buddhizmusra. A tantrikus buddhizmus, a vadzsraja (vadzsra: „gyémánt”, „mennnykő”) is megalkotta a maga szútráit, amelyek szimbolikus nyelven tartalmazzák a rituálék és gyakorlatok elvégzésének módját, s tanári útmutatás nélkül a kívülálló számára érthetetlenek.

A három buddhista irányzat („szekér”) három nagy szöveggyűjteményéből Tibetben a 14. században saját kánont állítottak össze. Itt a 8. század óta uralkodó vallás a buddhizmus. A szövegek tibeti nyelvre történő lefordításával, és a három buddhista iskola fokozatos integrálásával kialakult a buddhista tradíció sajátos formája. Léteznek azonban ezenkívül más „szövegkincsek” (*terma*) is. Ezen azt kell értenünk, hogy ezeket az írásokat a tibeti buddhizmus korai időszakában például sziklabarlangokba rejtették, s amikor az idő megéri rá, látomások és álmok alapján tárul fel rejtekhelyük. Nyugaton a legismertebb ilyen „szövegkincs” a „Bardo Thödol”, a tibeti buddhizmus njingmapa-iskolájának halottaskönyve.

A buddhista tradíció súlyt fektet a háromszoros iskolázásra. Fejlesztenie és nemesítenie kell moralitását (*szila*), „szellemének gyűjteményét” (*samádhi*) és belátását (*prajna*) annak, aki Buddha útján akar járni. Buddha kettős öröksége a helyes meditációs gyakorlat (*dhjána*) és a helyes elmélkedés (*njája*)³. Ezek kombinációjából két és félezer esztendő folyamán számos filozófiai és meditációs iskola alakult ki, amelyek fejlődésük során köl-

csönösen megtermékenyítették egymást.⁴ Ezáltal a buddhista hagyomány iratainak roppant gyűjteménye jött létre.

Az ősi japán város, Kamakura egyik templomában áll egy forgatható, jó két méter átmérőjű és két méternél magasabb könyvszekrény; ebben megtalálható a mahájána-buddhizmus valamennyi szent irata. Azt mondják, e hatalmas könyvgyűjtemény megforgatása megfelel a benne rejlő rengeteg irat elolvasásának. Persze nem csupán az efféle szimbolikus olvasás számít. A buddhizmus hangsúlyozza ugyan a meditációk során szerzett egyéni tapasztalatot, másrészt ugyanilyen fontosnak tartja az írásos hagyomány tanulmányozását is – mert így módon lehet szert tenni azokra a fogalmakra, amelyekkel a meditációs élmények elmondhatók, megmagyarázhatók és értékelhetők.

Buddhizmus – az Út

Buddham szaranam gaccshami, Dhammam szaranam gaccshami, Szangham szaranam gaccshami.

„Buddhához (a Megvilágosodotthoz) folyamodom oltalomért, a dharmához (a tanításhoz) folyamodom oltalomért, a szanghához (a közösséghez) folyamodom oltalomért.”

Aki ezt a szűkszavú formulát ismételve, az megtisztul, felfrissül és erőre kap, ha szívét és szellemét a bölcsességre és a békére irányítja. Noha ez a for-

mula jelezheti a buddhizmusra való formális áttérést is, az úgynevezett „oltalomért folyamodás” minde-
nekelőtt a buddhizmusra mint útra (*márga*, szanszkrit) való beállítottság.

Az „út” nem kimondottan buddhista metafora, hisz az indiai szubkontinens, valamint Délkelet- és Kelet-Ázsia vallásában egyaránt meghatározó szerepet játszik. Az „út” jelentésű szanszkrit *márga* szó azt fejezi ki, hogy az ember fejlődésének megkülönböztetett figyelmet szentelnek. Ami az emberi fejlődés útjának célját illeti, arról a hinduizmusnak, a buddhizmusnak, a taoizmusnak és a konfucionizmusnak más-más elképzelései vannak, sőt e nagy vallásokon belül is igen eltérő álláspontú iskolákat és csoportokat találunk. Mindeme vallások közös jellemzője azonban az az észrevétel, miszerint az emberben megvan a fejlődés lehetősége, a transzcendens beállítottság. A vallás tehát mindenekelőtt út.

A 19. és 20. század „nyugati” embere szemében a vallás ezzel szemben elsősorban több-kevesebb politikai és szociális hatalommal bíró intézménynek tűnik. Az állam és az egyház évszázadokon át tartó szövetségében szem elől veszítettük a kereszténység út-dimenzióját. Elsősorban a keresztények buddhizmussal és hinduizmussal történt találkozásának köszönhető, hogy napjainkban újra felfedezzük a keresztény misztikát és vele az evangéliumok út-jellegét. A jezsuita Hugo M. Enomiya-Lassalle⁵ keresztényként nemcsak elsőként kapott engedélyt a zen tanítására, hanem könyvei és főleg élete által is-

mét előtérbe helyezte a kereszténység út-jellegét. A bencés Henri Le Saux vagy Abhisiktananda pedig, ahogyan szannjaszinként hívták, a hinduizmus advaita-hagyományából merítette a keresztény tradíció új nézőpontjait, amelyek misztikus tapasztalatában igazolódtak be.⁶

Ha a vallást az emberi kibontakozás útjának tekintjük, háttérbe szorulnak dogmatikus és elvi aspektusai. Ezért érzik nyugaton a buddhizmust sokkal inkább dogmák nélküli vallásnak. Ez azonban csak bizonyos feltétellel igaz. A doktrínák és a dogmák ugyanis megszilárdítják a vallás identitását. Így hát a Három Drágaság – Buddha (a Megvilágosodott), Dharma (a Tan) és Szangha (a Közösség) – a buddhizmus énképének elmaradhatatlan „keretfeltétele”, még ha az egyes iskolákon belül részben igen eltérően magyarázták és magyarázzák is őket. Másodszor: a buddhizmus történelmi differenciáltsága az egyes iskolákban éppen az elvi, noha olykor – mint Tibetben is – a nyílt erőszaktól sem mentes viták révén alakult ki.

Noha a valláshoz tartozás Ázsiában inkább életmódnak tűnik, mintsem vallásosságnak vagy felekezetiiségnek, a háttérben itt is mindig az azonosság és a különbözőség áll, vagyis szociális és politikai szempontból a hatalom, a befolyás és/vagy a pénz. Éppúgy igaz ez a buddhizmus kínai üldözésére a 7. században, mint a jelentős buddhista reform-szerzetesnek, Ajahn Buddhadasának a thai kolostori intézmények általi elítélésére a 20. században. Mindkét esetben a kiváltságok és a hatalom volt a tét.

II. BUDDHA

Buddha szó szerint azt jelenti: „a Megvilágosodott”, ez pedig nem tulajdonnév, hanem titulus. Hasonló cím a *Tathágata*, szó szerint: „aki így jutott el oda” vagy „aki így érkezett meg”. A „Buddha” szón értethetjük azonban a részint transzcendens, részint – és ugyanakkor – a világ sokszínű jelenségeiben, a *tat-hatában* manifesztálódó elvet is.

Ki az a Buddha?

„Oroszlánbömbölés” – gyakran így nevezik Buddha beszédeit, mert hangja oly erőteljes és tiszteletet parancsoló, mint az oroszlán szava. Ez a hang időtlen. Aki ma olvassa Buddha beszédeit, azt ugyanúgy elbűvöli – vagy éppen ellenkezőleg – mint Észak-India 2500 évvel ezelőtti lakóit. Ennek hatására pedig talán figyelmet szentel Buddha tanításának, s eszerint éli életét. Ennek az emberekre évezredek óta folyamatosan gyakorolt hatásnak nem sok köze van ahhoz, hogy Buddha létezése történelmileg bizonyítható-e. Ugyanez mondható el egyébként Mózesről, Lao-céról vagy akár Konfúciuszról is.

A történelmi Buddha

Szigorúan történelmi szempontból kevés biztosat mondhatunk a Sákja törzsbeli Sziddhártha Gautama nevű férfiú létezéséről. Biztos csak az a csontmaradványokat tartalmazó zsírkő urna, amelyet 1898-

ban talált India nepáli határán, Kapilavasztuban egy francia kutató. Az urna közép-indiai dialektusban íródott, a betűk formája alapján az i. e. 4. vagy 3. századra tehető szövege alapján bebizonyosodott, hogy az urna „Buddha, a Megvilágosodott ereklýinek edénye”.⁷

Kapilavasztu az a város, ahol Buddha élt; a Benáresztől mintegy 200 km-re északra fekvő, ma már Nepálhoz tartozó Lumbiniben született; s mintegy 100 km-re Benáresztől, Bodh Gajában történt Sziddhártha Gautama „megvilágosodása”. A buddhizmus virágzása idején Indiában zárandokhely volt itt, amely aztán mintegy ezer esztendőre feledésbe merült. Az elsüllyedt templomot 1891-ben fedezte fel újra egy ifjú szingaléz szerzetes, Dharmapála. 1949-ben sikerült megszereznie az általa alapított nemzetközi Mahá-Bódhi Társaságnak a telket, ahol restaurálták a templomot, majd létrehoztak egy kolostort. Mára Bodh Gaja ismét a buddhizmus központi zárandokhelye, amely az idegenforgalomból, azon belül is elsősorban a nyugati buddhistákból tartja el magát. Az első buddhista kolostor romjai Szarnathban találhatók, mintegy tíz km-re Benáresztől. Itt tarthatta valaha Buddha első prédikációit. Prédikált ezenkívül valószínűleg a Lakhnautól kb. 100 km-nyire fekvő Szravasztiban és a Patna közelében található Vaiszaliban is. Végül Kusinagarában, Gorakhpurtól nagyjából 60 km-re tért meg a végső nirvánába.

Buddha életének dátumai bizonytalanok. A buddhizmus nyugati kutatói a 19. században thé-

ravádin-forrásokra hivatkozva i. e. 566 és 486 közé teszik életét. Az újabb kutatások szerint néhány éve i. e. 410-re teszik Buddha halálát, eszerint tehát Plátón kortársa lehetett. Az időpontok megállapítása főleg Ázsia és Európa kölcsönhatásának kérdését illetően fontos. Ám csak annyi bizonyos, hogy Buddha Nagy Sándor i. e. 327-325-ös indiai hadjárata előtt élt.

Buddha képi ábrázolásai eleinte csak szimbolikusak: egy nyolc küllőjű kerék, egy fa vagy egy üres trónus; esetleg egy talpnyom, rajta a „Tan Kereke”. Buddha alakábrázolásai csak az i. sz. 2. századtól ismereteseek. Máig sem világos azonban, hogy minek alapján készültek.

A hagyományos buddhisták szemében Buddha Sákjamuni történelmi létének kérdése nem játszik különösebb szerepet. Hiszen a „Buddha” név nem egyetlen történelmi személyre vonatkozik, hanem ama nagyságnak a címe, aki újra rátalált a megvilágosodás tudására, ahogyan a dzsungel keskeny ösvényén járva egyszer csak rábukkan az ember egy ősi városra.⁸ Az elmúlt hat világkorszak mindegyikében, mérhetetlen időközön át mindig csak egyetlenegy Buddha létezett, mondják, és Buddha Sákjamuni a hetedik ebben a sorban. Őt a Páli Kánon szerint már csak egyetlen Buddha követi: Maitréja, a szertő együttérzés Buddhája.

A Buddha tehát nem személyiség, hanem egy típus, amely a buddhista hagyomány szerint sem isten (*déva*), sem szellem (*jáksa*), de nem is ember, habár alakja emberi.

A Buddha ismertetőjegyei

A buddhista hagyomány egész sor különös ismertetőjegyet tulajdonít a Buddhának. Ezek némelyike külsődleges, mint pl. az a 32 ismertetőjegy, amely szerint egy Buddha rendelkezik többek között usnisával, egy turbányszerű kinövésével a tarkóján, és egy urnával, forgóval a két szemöldöke között - mindkettő jól látható Buddha alakos ábrázolásain. Ezenkívül szép természetűnek és fényes bőrének kell lennie, de 40 foggal, s olyan hosszú nyelvvel, amely képes eltakarni az arcát; továbbá bőrredőbe rejtett pénisszel stb. Tenyerén és talpán a szerencse jeleit, valamint a királyi hatalmat szimbolizáló kereket viseli. A hagyomány szerint ezeket az ismertetőjegyeket kortársainak is észre kell venniük. Egyet mindenesetre bizonyossá tesz mindez: Buddha nem isten, hiszen emberi alakja és élettörténete van, de nem is ember, mivel transzcendens dimenziókkal rendelkezik.

Amilyen kevésbé érdekli a buddhista hagyományt Buddha történelmi léte, annyira fontos a Nyugat buddhizmus iránti érdeklődésében a „történelmi Buddhára” való összpontosítás. Amikor a 19. században elkezdtek a buddhizmussal foglalkozni, azt gyakran a kereszténységgel mint polgári és államvallással szemben felvett kritikus hozzáállásból tették. A kritikus kérdéssel, hogy vajon a Biblia történelmileg megbízható szöveg-e, könnyedén aláásták a Szentírás tekintélyét, és leginkább a hagyományos vallási világképet a vele együtt járó hatalmi igényekkel egyetemben. A „történelmi Krisztus” keresése összekapcsolódott azzal az érdekel, hogy e metafizikai formációkat megfosszák minden politikai hatalomtól. A kérdéseket a kép-

zett, feltörekvő polgárság tette fel, amely nem tűrte tovább maga fölött az egyház és a feudális uralkodók gyámkodását. Ahhoz, hogy Buddhát a kritikus entellektüelek ízlésének is megfelelő alaknak tekinthessék, a történelmiség távlatába kellett állítaniuk, vagyis abból, amit Buddha az ázsiai hagyomány szerint jelent, sok mindent figyelmen kívül kellett hagyniuk.

Emögött nem egyéb rejlik, mint a biztonság igénye, amely erősebb annak belátásánál, hogy egy történelmi-kritikai Buddha-életrajzhoz aligha találhatók kielégítő dátumok. Számos nyugati ábrázolás a páli szútrákból és az évszázadokkal később keletkezett legendákból vezeti le Buddha életét, s úgy meséli el történetét, mintha valóban így is lett volna. Ezáltal Buddha története a nyugati emberek számára észrevétlenül a költői képzelet szülöttévé vált.

A Buddha-élet

Mielőtt Buddha *Sziddhártha Gautam*aként megszületne, számos és sokféle életet él le bódhiszattvaként, azaz „leendő Buddhaként” – olvasható a Dzsatika-irodalom legendáiban. Korábbi életeiben jótetteivel, de mindenekelőtt könyörületességével és adakozásával tünteti ki magát. Úgy mondják, nyúl alakjában önként a lángok közé ugrott, hogy jó lakomával ajándékozzon meg egy brahmant; egy gazelacsapat vezérsutájaként pedig leölette magát, hogy megmentse csapatának egyik vemhes állatát ettől a

sorstól; végül utolsó megszületése során királyként elajándékozta még feleségét és gyermekeit is. Ekkor aztán megérett rá az idő, hogy a bódhiszattva Buddhaként szülessék meg.

Anyja, Májá, álmában egy fehér elefántot lát, amely együtt hál vele – legalábbis így mondja a *Lalitavisztara* (i. e. 2. század - i. sz. 2. század). Májá megfejteti magának az álmot, és megtudja, hogy a nászból születő fiúból hatalmas király vagy Buddha válik.

Buddha egy Lumbini melletti kis ligetben látja meg a napvilágot, kilépve anyja jobb oldalából. Születésekor megjelenik Indra és Brahma, a hinduk akkoriban legjelentősebb két istensége, s hódolattal karjukba veszik a kisdedet. A leendő Buddha nyomban hét lépést tesz minden égtáj felé, hogy a királyok királyaként és Buddhaként megerősítse uralmi igényét. A gyermek születése után hét nappal elhalálozik édesanyja, Májá, a kicsi nevelőanyja pedig a királynő húga lesz.

A Páli Kánon szútrái azt mondják: Sziddhártha Gautama a harcosok kasztjából származott. Apja rádzsa, városának megválasztott vezetője, aki Kapilavasztu vénei tanácsának élén áll. Ez a város – mai mértékkel mérve persze inkább csak afféle, fa- és sárkunyhókból álló falvacska – a sákják kicsiny oligarchikus köztársaságának központja, amely más városköztársaságokkal és -monarchiákkal együtt Koszala királyságához tartozik.

Azt mondják, az ifjú Sziddhártha jó körülmények között nevelkedett otthonában, ahol még a szolgák-

kal is emberségesen bántak – nem rizslevesen és rizspépen éltek, hanem teljes rizst, sőt húst is kaptak. Többemeletes házuk vélhetőleg téglából épült, a közelében lótuuszvirágokkal ékes tavacskával.

Az ifjú Sziddhárthát dajkája gondozza, s máig különlegesnek számító, benáreszi kelméket hord. „Kényeztettek, nagyon elkényeztettek” – állítja magáról.⁹ Megtanítják mindarra a sport- és harcművészetre, amit egy nemes ifjúnak ismernie illik. Olvasni és írni nem tanul, mivel ezen a vidéken a betűvetés akkoriban ismeretlen volt. A legenda szerint az ifjút már korán megindítja, hogy az emberek megöregszenek, megbetegszenek és meghalnak.

A világtól fényűző palotában elszigetelt fiatalember feleségül veszi rokonát, a saját törzséből származó Gópát vagy Jasódharát (nevei olykor felcserélődnek), s frigyükből fiúgyermek származik, akinek a Ráhula („kötelék” vagy „bilincs”) nevet adják. Amikor egyszer kikocsizván a palota védett világából, találkozik egy öreggel, egy beteggel, egy halottal és egy szerzetessel, Sziddhártha elhatározza, hogy lemond a világról. Az éj leple alatt titokban elhagyja a palotát. Szökés közben átvág a palota csarnokán, ahol a palota életét kedélyessé és kellemessé varázsoló táncosnők és a zenészek alszanak. Most azonban semmi bájos nincs bennük: az ifjú rútnak látja őket, mint a hullákat a temetőben.

A herceg tehát aszkétának (*szrámana*, szanszkrit) áll. Azokat a férfiakat nevezték így, akik akkortájt nagy csapatokban vonultak ki a városokból a rengetegek magányába, esetleg aszkéták csoportjaihoz

csatlakozva. Az ifjú Sziddhártha elhatározza, hogy erre az útra tér: „megkeresi a páratlan békességet”.

Először egy bizonyos Álára Káláma csoportjához csatlakozik, aki az „anyag nem valóságos voltát” és a „figyelmességet” tanítja. Hamarosan meg is tanulja, ami ezen az úton elsajátítható, ám a kérést, hogy Álára Kálámával együtt vezesse a csoportot, visszautasítja, mert nem tölti el elégedettséggel mindaz, amit ezen az úton tapasztalt. Ugyanígy jár az Uddaka Rámaputta vezette második csoporttal is. Ismét gyorsan megérti a tanítás célját, és amikor Uddaka felajánlja neki az iskola irányítását, megint csak elutasítja – mert a keresett békét itt sem találta meg.

A vándoraszketák között akadnak olyanok is, akik rendkívül szélsőséges gyakorlatokat folytatnak – például megcsonkítják magukat, netán órákon át állnak a vízben vagy fejjel lefelé lógnak egy fáról. Sziddhártha a koplalás mellett dönt. Szélsőségessége csodálókat vonz maga köré, nevezetesen öt aszketát, akik követni kívánják őt; az egykori herceget ez a szélsőségesség viszont már-már a létezés határára sodorja: lassanként az egész ember csont-tá-bórré fogy.

„Hátgerincem kiugró csigolyáival olyan lett ettől a szűkös táplálkozástól, mint rozszant ház tetőgerendái meredeznek. Szemüregem mélyén a beesett szemgolyók úgy ültek ettől a szűkös táplálkozástól, mint mély kút fenekén megcsillanó víztükör... Amikor a hasamat megtapintottam, a gerincemet érintettem, és amikor a gerincemet megtapintottam, a hasamat érintettem, olyan közel került egymáshoz a hasam és a ge-

rincem ettől a szűkös táplálkozástól. És amikor vizeletemet és székletemet akartam üríteni, előrebuktam ettől a szűkös táplálkozástól. Hogy testemet erősítsem, kezemmel dörzsöltem tagjaimat; és miközben kezemmel dörzsöltem tagjaimat, elcsenevészeseedett szőröstem kihullott a dörzsöléstől ettől a szűkös táplálkozástól.”¹⁰

Am e „fájó, égető, metsző érzések” sem hozzák el a hön óhajtott békességet. Végül Sziddhárthának eszébe jut egy régi, gyermekkori élménye: egy gránátalmafa alatt üldögélt, apja a földet művelte, amikor hirtelen mélységes nyugalom szállta meg. Ez a tapasztalat mintha ízelítő lett volna abból, amit keres. Sziddhártha felhagy hát az önsanyargatással, újra enni kezd – naponta egy-egy tálka tejberizst –, s egy fa alá telepedik, hogy meditáljon. Az öt aszkéta, aki eddig csodálattal követte őt, elfordul tőle „fálánksága” miatt.

Sziddhártha nekilát tehát, hogy szívét-lelkét (csitta, szanszkrit) „összeszedetté és megvilágosodottá, ... makulátlanná, minden tisztátalanságtól mentessé, gyengéddé, engedelmessé, szilárdná és megingathatatlaná”¹¹ tegye, s eközben az első két tanítójánál megtanult gyakorlatokra támaszkodik.

Egyre inkább mélységes nyugalom és oldottság árad szét benne. A későbbi hagyomány ebből vezette le az *elmélyülés négy fokát*: az elsőn megszűnik az érzéki vágy és az idegenkedés; elgondolkozó elmélkedés és az oldottság érzése váltja fel – ebből származik a boldogság és a jó közérzet. A második fokon megszűnik az elmélkedés és a mérlegelés, megszületik a szellemi nyugalom és összpontosítás,

ebből pedig boldogság és jó közérzet származik. A harmadik fokon eltűnnek a szenvedélyek, egykedvűség és jó testi közérzet lép fel; a negyedik fokon pedig megszűnik minden jó közérzet vagy szenvedés, s egykedvűség, figyelem és tisztaság jön létre.

Ez a sematikus felsorolás persze semmit sem árul el azokról a nehézségekről és akadályokról, amelyek ezen az úton felmerülhetnek. Igen valószínű, ugyanakkor szimbolikusan ábrázolja ezeket Mára, a hindu panteon démoni figurája kísértésének története. Mára megpróbálja az embereket az érzékek és a vágyak birodalmában tartani, s éppen ez az a terület, amelyet Sziddhártha el szeretne hagyni.

Sziddhárthának hagyományosabb spirituális életet kellene élnie – javasolja a kísértő: hozzon áldozatokat, hogy következő életében jobb újjászületésre tarthasson számot. Sziddhártha vonakodik, mire Mára fölvonultatja teljes seregét: a megszemélyesített vágyakat, szenvedélyeket, félelmeket stb. Ám mert ez sem hozza meg a gyümölcsét, Mára vitatni kezdi Sziddhártha spirituális létét. Sziddhártha végül a földet hívja tanúnak arra, hogy jogosan ül itt. Erre egy földrengésben megjelenik a Föld Istennője, a Sziddhártha korábbi jócselekedeteit jelképező víz-árral. Mára erre elmenekül. Ezt a megszemélyesített Gonosz feletti diadalt a buddhista hagyomány számtalan képen ünnepli, a földet megérintő Buddhát ábrázolva.

A szútrák elmesélik, hogy Sziddhártha a banyanfa alatt ülve egy teliholdas éjszakán mélységesen magába merül, s az éj folyamán elnyeri a „Három-

szoros Tudást”: előző életeinek tudását, mások karmikus feltételeiknek megfelelő újjászületésének tudását, valamint a vágyak, a gyűlölet és a tudatlanság „befolyásának megszüntetéséről” szóló tudást, miáltal elérhető a megszabadulás.

Az utolsó átvirrasztott éjszaka a Hajnalcsillag felkeltével meghozza a keresőnek a várva várt megszabadulást: „Amidőn mindezt beláttam, szellemem megszabadult a vágnak, a létezés szomjának és a tudatlanságnak befolyásától. Feltárult előttem a tudás: megszűnt az újjászületés, megvalósítottam a szent életet; amit kellett, megtettem, az életnek ez a fajtája számomra többé nem létezik.”¹²

E belátását követően az immár Megvilágosodott, a Buddhává Vált még három-négy héten át a Bódhi-fa közelében maradt, élvezve a „megszabadulás örömeit”. Egyszer a monszun zápora elől egy fa alá menekül, amelynek gyökerei között egy kobra tanyázik. A kígyó felegyenesedve Buddha fölé terjeszti nyaklebernyegét, s megóvjá Buddhát attól, hogy megázzon. A buddhista képzőművészet ezt a jelenetet „Buddha a kígyó-trónuson” képpel jeleníti meg.

A „megszabadulás örömeibe” való kellemes visszavonultságból Brahma istennel történő találkozása lendíti ki Buddhát. Az isten, aki kimondottan Buddha kedvéért hagyta el székhelyét a Himaláján, felszólítja őt, hogy tanítsa az embereket a megszabadulás útjára, hisz: „Vannak olyan lények, akik szemét alig lepi por; ha ők nem hallják a tanítást, elvesztek. Ha azonban meghallják a Tant, eljutnak a megszabaduláshoz.”¹³

Buddha tehát nekilát, hogy először is aszkéta-korszakának öt társával ismertesse meg a Tant (a *Dharmát*). A Benáresz-közeli Szarnathban találkozik velük, s megtartja első beszédét a Négy Nemes Igazságról, a Nyolcérű Ösvényről és a szenvedés végéről. Az öt aszkéta belátja a Tant, s Buddhához folyamodnak oltalomért. Ők lettek hát az első szerzetesek, s így indult útjára a buddhista rend, a *Szangha*.

Buddhának a nyolcvanas éveiben bekövetkezett haláláig eltelt négy évtizedben a Tan és a Rend fokozatosan fejlődött és egyre tovább terjedt. Buddha hamar támogatókra lelt a környező királyságokban. *Bimbisára* és *Pasenádi* királyok „világi híveként” folyamodtak Buddhához, s biztosították a rohamosan növekvő szerzetesi, majd valamivel később az apácarend anyagi bázisát is. A két királyság területén szívesen látott vendégek voltak Buddha vándorszerzetesei, akik ételt és az esős évszakban menedéket kaptak alamizsnaképp, cserében pedig az alattvalók oktatásával megszilárdították a királyság rendjét – az államhatalom és a buddhista klérus olyan együttműködése volt ez, amely valamennyi buddhista tradícióban megmaradt. A buddhista rendet támogatták a gazdag világi hívek is, akik rendelkezésére bocsátották parkjaikat, s meghívták a szerzeteseket, hogy oktassák a *Dharmát*.

Buddha tanítása során nem tett különbséget az emberek között, legyenek bár kézművesek vagy királyok, kurtizánok vagy háziasszonyok, kereskedők,

brahmanok, szolgák vagy aszkéták. Ha a szükség, és hallgatóságának felfogása úgy kívánta, csodákat is tett: a levegőbe emelkedett, vagy testének különböző pontjain vizet és tüzet támasztott. Alkalmanként gyógyító erőt is tanúsított követői kedvéért, például hogy jó véget érjen egy hosszas és nehéz szülés, vagy hogy nyomtalanul begyógyuljon egy seb. Fitogtatni azonban sosem volt hajlandó ezt az erőt.

Élete végén vándorszerzetesként hunyt el Buddha, Kusínagara faluban, romlott, sőt talán mérgező hús- vagy gombaétel fogyasztása következtében. Szerzetesei közül egyet sem jelölt ki követőjéül, hanem azt mondta: „Ti magatok legyetek a sziget, ti magatok legyetek az oltalom, ne keressetek más oltalmat; legyen a Tan a sziget, legyen a Tan az oltalom, ne folyamodjatok más oltalomért.” Nem egyvalaki, hanem a Buddha Tana, a Dharma legyen a jövőben a Szangha vezetője és irányítója.

Buddha földi maradványait hindu szokás szerint elégették, csontjait és hamvait egy urnában először Kusínagara falu területén temették el. Ám amikor Buddha halálának híre ment, a környék tíz vezetője és törzse jelentkezett az ereklyékért. Az ősi hagyomány értelmében ezek az ereklyék biztosítják a szent jelenlétét halála után is. A kezdeti vitákat követően minden várományos részt kapott belőle, legyen az csont vagy akár hamu. Ezért aztán hamarosan sztúpákat emeltek, ahogyan Buddha meghagyta. Úgy kell ugyanis megadni a tisztességet a *Tathágata* testének, mint egy világi uralkodó, egy *csakravartinénak*.

A túlvilági Buddha

Azt mondják, az indiai Asóka király, aki az i. e. 3. században államvallásá tette birodalmában a buddhizmust, az akkoriban meglévő sztúpák közül hetet – vagy nyolcat – felnyitattott, s tartalmukat birodalma 84 000 sztúpájában elosztva helyezte el. Ez bizonyára szimbolikus szám, mégis tükrözi a sztúpák vallási tiszteletének nagyságát.

A Sztúpa

A sztúpa nem emlékmű, hanem Buddhát, a Tökéletesen Megvilágosodottat megjelenítő kultikus tárgy, a nirvána nem-képi ábrázolása. A sztúpák belseje ereklyét rejt - ezek eleinte Buddha ereklyéi voltak, később azután szent iratokat, a szútrák másolatait is elhelyezték bennük. A sztúpába behatolni nem lehet, csak körüljárni, méghozzá jobb felé, a Nap járásának megfelelően. A sztúpa kör alakú alaprajza a „Tan Kerekét” szimbolizálja; közepén az oszlop a Világtengely. Aki körbejár egy sztúpát, belép az „áramlatba” - ez a Dharma első értelmezésének metaforája. Az út földi síkon kezdődik, majd a második, magasabb szintre vezet, ahol ismét megkerüli a sztúpát - a Dharma megértésének spirituális elmélyítését jelképezve.

A sztúpa Buddha jelenlétét jelképezi – no, de mit történik egy tökéletesen megvilágosodottal „teljes elmúlását”, vagyis halálát követően? Létezik vagy sem a halál után egy Tathágata, vagyis aki már nem része az újjászületéseknek? Erre a kérdésre Buddha hallgatással válaszolt; éppúgy, mint arra a három kérdésre, hogy véges vagy végtelen, örökkévaló vagy múlandó-e a világ, azonos-e a lélek a testtel

vagy sem, avagy mind a négy esetben igaz-e vagy sem mindkettő.

Tanítványainak arra a kérdésére, hogy mit tegyenek halála után, Buddha halálos ágyán a Tan-ra, a Dharmára utalt: az mutassa tanítványainak az utat. A Dharma pedig több, mint szavak, mondatok és gondolatok továbbhagyományozása. A Tan ugyanis magát Buddhát jelenti – és fordítva. A Páli Kánonban Buddha azt mondja: „Aki engem lát, látja a Dharmát.”¹⁴

Az indiai világkép szerint korántsem valószínűtlen, hogy egyidejűleg vagy egymás után több világ is létezik, s ugyanaz a Buddha több világban is felbukkan. A Buddha-legendákban feltűnik ez a motívum: például a *Mahájána* legbecsesebb legendájában, a *Lalitavistarában* Buddha *Sákyamuni* nem is ember, hanem az időn túl létező mennyei Buddha látszólagos teste.

Természetesen az is elképzelhető, hogy az idő felett álló Buddha ebben a világban nem csupán egyszer, hanem többszörösen is megtestesül. Buddha lehetséges megjelenési formáinak a mahájána-, majd később a vadzsrajána-buddhizmus is többféle teóriáját ismeri.

Buddha három teste

A mahájána-buddhizmus legszámottevőbb teóriája az úgynevezett Trikája-tan, Buddha három testének tana.

1. A *dharma-kája* a „Tan testeként”, „abszolút testként”, az „igazság testeként”, a vadzsrajánában

pedig „ kozmikus testként” is fordítható. A dharma-kája paradox tulajdonságokkal bír: „híján van a dualitásnak; vagyis sem megnevezése, sem megnevezettje nincs; ezért sem létező, sem nemlétező; sem azonos, sem különböző...”¹⁵

2. A *szambhóga-kája* a „gyönyör teste” vagy a „természetes eredmények teste” (vagyis Buddha tökéletessé válásáé). Ez a test „részeseül” a Dharmában. Ebben az alakjában észlelik Buddhát a meditációs gyakorlatokban jártas tanítványok, például Amitábha Buddhaként, a „mérhetetlen fényesség Buddhájaként”, akinek területe a *Szúkávátí*, a „boldogságos ország” paradicsoma. Aki ebben a paradicsomban születik újjá, az fáradozások nélkül eléri a buddhaságot. A buddhizmus úgynevezett „Tiszta Országa” sajátos, Kínában és Japánban igencsak mérvadó irányban fejlesztette tovább ezt a hagyományt.
3. A *nirmána-kája*, az „átalakulás teste” Buddha megjelenése a „vágyak világában”, amikor igény mutatkozik a Dharma hirdetésére. Sákjamuni Buddha például, de a bódhiszattvák is a nirmána-kája manifesztációi. Az „átalakulás teste” mesterfogás, egy „alkalmas eszköz” (*upája*) a lények segítésére. Ám ez a test a nem-dualitás, az üresség (*súnjája*) megtestesülése, s emberi mértékek szerint nincs realitása: „Ezért nincsenek Buddhának ereiklyéi, még akkorkák sem, mint egy mustármag. Hisz ha a Magasztos nem hús-vér test, hogyan is lehetnének maradványai?” – mondja az „Aranyfény-szútra”.

A „Buddha” titulus ezekben a teóriákban azt a dimenziót jelenti, amely úgyszólván a koszréteg, vagyis a mohóság, a gyűlölet és az elvakultság szennyes rongyai alatt rejlik. Minden létezőben benne szunnyad a „Buddhaság csírája”, a dharma-kája dimenziója. Ezért létezhet – tibeti szófordulattal – annyi Buddha, ahány homokszem a Gangeszben.¹⁶

Buddha-családok és Buddha-természet

Tibet buddhista tantrizmusában a „Kicsoda Buddha?” kérdésre adott válasz egyszerre új fordulatot vett. A dharma-káját „ kozmikus testként” kezdték értelmezni. A tantrikus felfogás szerint a kozmosz számos erőből áll, amelyek azonban nem önálló entitások, hanem üresek (*súnja*), ezért azonos értelműek a dharma-kájával. Nagyjából a 8. századtól alakul ki a hozzárendeléseknek az a rendszere, amely a meditáló számára a dharma-kája megvalósítási útjaként szolgál. A hindu kozmológia öt elemének – vagyis a földnek, a víznek, a tűznek, a levegőnek és az éternek – megfelelően öt „Buddha-családot” említenek, amelyek mindegyikéhez egy-egy (Dzsinának is nevezett) Tathágata, a Tathágatákhoz rendelt női bölcsesség, egy kozmikus bódhiszattva, és egy sereg más tantrikus istenség tartozik. Ez az öt, mandala-formába rendezett „Buddha-család” szolgál a meditáció alapjául.

Mind az öt „meditációs Buddha” a dharma-kája megnyilvánulási formája. A mandalában a középen álló Buddha – többnyire Vairócsana vagy az „ere-

det Buddhája” (Ádi-buddha) – testesíti meg a dharma-káját. „Buddha Vairócsana lénye minden: a föld, a hegyek, a kövek, a homok, a patakok és a folyók vize, ... minden növény és fa, az élőlények és az emberek” – mondja egy közép-ázsiai szöveg.

Ez panteizmusnak tűnik, ám a dharma-kája – amelyet buddha-természetként is értelmeznek – nem egy isteni lény rejtjele. Ezért mondja a japán zen-mester, Dogen: „Fű és fa, csalit és erdő változékonyak, tehát buddha-természetűek. Emberek és dolgok, test és szellem változékonyak, tehát buddha-természetűek. Országok és földek, hegyek és folyamok változékonyak, mert buddha-természetűek. A legfőbb megvilágosodás, mivel buddha-természetű: változékony. A nagy nirvána, mivel buddha-természetű: változékony.¹⁷

III. AZ INDAI VILÁGKÉP

A nagy vallások közötti párbeszédből ma már kiderül, hogy a különböző hagyományok megváltott vagy megszabadult életről szóló elképzelései egymáshoz igen hasonlóak. Ez talán a jó és sikeres emberi életről alkotott közös emberi képnek felel meg. A részletekben azonban ugyancsak különböznek az egyes vallások, s ennek egyik fontos oka az eltérő világkép, amelyen belül az ember spirituális tapasztalatokra tesz szert, s e tapasztalatait megfogalmazza. A buddhizmus megnyilvánulásának és megformálásának keretét a hindu világkép adja.

Karma és érdem

A II. világháború végétől Európában és Észak-Amerikában is egyre többen hisznek abban, hogy a halál után „van még esélyük” egy következő életben. Mindamellett az, amit nyugati kortársaink hisznek az újjászületésről, alapjaiban különbözik attól, amit Indiában hittek Buddha korában.

A védikus Indiában, néhány évszázaddal Sziddhártha Gautama előtt, az a hit uralkodott, hogy a holtak a germán Valhallához vagy a görög Elíziumhoz hasonló túlvilágon élnek. Ebből a korból származnak azok a máig eleven rítusok, amelyek az ember halál utáni életét hivatottak biztosítani. A Védák, India legrégebbi szent iratai úgy tanítják, hogy e rítusok és a velük járó áldozatok révén a holtaknak

jó életük lehet a túlvilágon. Úgy képzelik, hogy aki megfelelően végrehajtja az áldozati szertartást, az „érdemeket” szerez. A halott apa számára például csak a fia végezheti el megfelelően az előírt rítust. Ezzel „érdemet” szerez, amelyet azonban átruházhat elhunyt apjára, hogy biztosítsa számára a jó túlvilági „létet”. Az indológusok szerint a halotti rituálé ilyen hátterével alakult ki Indiában a karma és az újjászületés tana. A túlvilág helyére lassanként az az elképzelés lépett, hogy a holtak egy „köztes tartózkodást” követően újra a földre születnek. Ezzel azonban felmerül az a kérdés, hogy mivé születik újra az ember. Az i. e. 1. század második felében, vagyis a buddhizmus kezdeti időszakában felettébb eltérően vélekedtek erről.

A materialista iskolák elutasítják az újjászületés és egyáltalán a halál utáni élet elképzelését; a buddhisták védik ugyan a reinkarnációt, de elutasítják, hogy a személyiségnek szilárd magja lenne. A dzsainista irányzat, amely a srámáná-mozgalomból a buddhizmussal egyidejűleg keletkezett vallás, a teljes hindu hagyományból indul ki, nevezetesen hogy a személyiség rendelkezik egy szilárd maggal, s ez az, ami időről időre újjászületik.

Karma

A hindu „karma” kifejezés (szanszkrit) legtágabb értelemben véve a szellemi vagy fizikai cselekedetek következménye. Metafora, tehát a „karma” működésének vagy a felhalmozott karmától való megszabadulásnak nincs általános érvényű teóriája. A „következő élet” a karma, a korábbi életek tetteinek következménye. A karma nem az élet valamennyi aspektusát határozza meg, hanem mindenekelőtt egy bizonyos - pl. emberi vagy állat- - fajtához, illetve társadalmi szinthez és szociális osztályhoz tartozást; az ember általános jellemvonásait, pozitív vagy negatív rendeltetését, s ezzel annak módját, ahogyan az ember a világot észleli. A brahmani és védikus hagyomány, valamint az *Upanisadok* tradíciója szerint a karma nemcsak az erkölcsileg jelentékeny tettekből táplálkozik, hanem főleg a rítusok követéséből vagy nem követéséből ered. Buddha ezzel szemben ellenzi a karma rituális cselekvésként történő felfogását. Buddhista nézet szerint a következő születést meghatározó karma az erkölcsileg fontos szándékok és tettek következménye.

Mindazonáltal a „lélek”, amely a nyugati reinkarnációs teóriák szerint újra megszületik, nem ölti magára ezeket a vallásokat. A „következő élet” a karma, a korábbi életek tetteinek következménye. Dzsainista és hindu felfogás szerint még afféle „viszonzó okozatiságról” is beszélhetünk, hisz bizonyos vétségeket az újjászületés bizonyos formái követnek. A nyugati értelmezőket ez csábította arra, hogy a kauzalitás hézagok nélküli természettudományos elvéhez hasonlóan működő „karma törvényéről” beszéljenek. A karma azonban inkább egy nyelvtani szabályhoz hasonlítható, amelyet a kivételek erősítenek.¹⁸ A karma semmi esetre sem determinálja az élet vala-

mennyi aspektusát. Az ember életének konkrét körülményeit számos tényező határozza meg, s ezek közül csak néhány karmikus. Csakhogy nem olyan könnyű rájönni, hogy melyek is ezek.

A brahmani nézet szerint egyensúlyban kell tartani a jó és a rossz cselekedeteket. Erre szolgálnak az áldozati szertartások és az aszketikus gyakorlatok – ily módon az ember „érdemeket” gyűjthet, s a későbbiekben learathatja igyekezetének gyümölcsét. Az individuumot nem önálló egyéniségnek, hanem egy nagyobb egész részének tekinti. Összehasonlításként a közlekedőedények modelljét¹⁹ említhetnénk: ezek olyan edények, például csövek, amelyeket összeköt egymással egy közös cső. Ha az edények egyikébe folyadékot öntünk, akkor nemcsak ebben, hanem az összes hozzátartozó edényben megnő a folyadékszint. E hidraulikus modell szerint értelmezhető az emberek, illetve az élők és holtak közötti kapcsolat abban az indiai társadalomban, amelyből Buddha származott.

Megvilágosodás, halhatatlanság

Karmikusan az ember valamennyi tette és szándéka üdvözítő, semleges vagy bajt hozó, s az ennek megfelelő következő élethez vezet. Egy dologban az összes indiai hagyomány megegyezik: *kiutat kell találni ebből a helyzetből.*

És pontosan ezt keresi Sziddhártha Gautama: „kiutat a születettből, a keletkezettből, a teremtetten, az alakítottból” a „nem-születettbe, nem-kelet-

kezettbe, nem-teremtettbe, nem-alakítottba", vagyis kiutat a halálból és a múlandóságból. Sziddhártha Gautama az újjászületésekből való megszabadulást keresi. Pontosabban: a „halhatatlanságot” keresi, s alighanem ez a legautentikusabb megfogalmazás.²⁰ Csak később kezdik el használni a páli *nibbána* vagy szanszkrit *nirvána* kifejezést.

A halhatatlanság a születések és meghalások végét jelenti. Erre a valóságra *ébredt rá Buddha*. A „Megvilágosodott” kilép a közlekedőedények kötelékéből, s alapvetően más létformát ölt fel, amelyről semmit sem mondhatunk, mivel már nem tartozik az élet-halál-születés stb. rendjének törvényei alá.

A „halhatatlanságra” törekvés a buddhista hagyomány számára a cselekedetek következményeinek két vagy akár több életre kiterjedő áramlásából való megszabadulás. A nyugati elképzelésben ennek helyére a sikeres egyéni élet lép, amelynek a halál után is meg kell találnia egyéni folytatását. A buddhizmus akkoriban vált ismertté Európában, amikor a halottak feltámadásába vetett hit a felvilágosodás valláskritikájának következtében egyre inkább elvesztette meggyőző erejét. Így légtüres tér keletkezett az élet kilátásaiban: mi történik a halál után? Ezt a teret töltötte ki az újjászületés tana. Csak-hogy a modern ipari társadalom embere számára szó sincs a nemzedékek vagy akár az életformák közötti összefüggésről, nem úgy, mint a brahmani Indiában. Itt a halált követő egyéni jövő és a személyes integritás megőrzése a lényeg a vég bomlasztó borzalmával szemben. Ezért mutatkozik a karma és

az újjászületés nyugati teóriáiban nagy érdeklődés a múlt egyéni tetteiből kiinduló kauzalitás alapján történő újjászületés iránt.

Az újjászületésben hívők legtöbbször feltételezi a múlt egyéni tetteire való emlékezés létét, amelyet csupán életre kell kelteni. Ebben a regressziós és a pszichedelikus tapasztalatok éppúgy felelősek, mint a halál utáni tapasztalatokról szóló híradások és a korábbi életekre történő „visszaemlékezések”.²¹

Ezek az esetek mind megmagyarázhatók lennének például a pszichoanalízis vagy a parapszichológia modelljeivel. A szándék azonban megszabja a magyarázathoz illesztett modell kiválasztását. Mivel a halottak testben történő feltámadásában való hit többé nem elfogadható, az emberek a halál legyőzésének más módját keresik, s találják meg az újjászületésben. Ezzel azonban még mindig az immanencia, az élet körforgásának rabjai maradnak, amelyből Gautama Buddha megtalálta a kiutat – a megvilágosodást.

Az újjászületések kereké: Buddhista kozmológia

A karma hatása minden időbeli dologra kiterjed. Kála, az idő istene tartja karmai között az „újjászületések hat birodalmát”. Az emberek világa ezek szerint nem az egyetlen világ, amelyben egy lény újjászülethet. Mégis érdemes arra törekedni, hogy az ember emberként szülessen újjá, mert az újjászületések körforgásából való megszabadulás csak

emberként sikerülhet. Ezzel szemben kevésbé érdemes az állatként való újjászületésre törekedni, hiszen az állatokra más állatok vadásznak, s az ember is mostohán bánik velük; s még ennél is kevésbé érdemes a négy hideg vagy forró pokol valamelyikébe születni.

Az ezekben a poklokban elszenvedett kínok megfelelnek a kereszténység pokolról alkotott képének. A *préták*, „szellemek” létformája sem éppen kellemes, hisz ezeket az „éhes szellemeket” mohó vágyak emésztik, és sosem lelnek kielégülést. Az aszurák hatalomvágy vagy harci kedv űzte titánok vagy szellemek. Végezetül az istenek (*dévák*) jó és hosszú, mégis korlátozott életet élnek karmikus érdemeik alapján. Egyszer aztán elhasználják „karmikus érdemeiket”, életük véget ér az istenek világában, s egy újabb újjászületés vár rájuk a lét egy másik síkján.

A „hat birodalom” mellett létezik a világnak egy hármass, vertikális felosztása is. A legalsó szint az „érzéki vágyak szférája”. Idetartozik a már említett hat birodalom, és további hat, az alantasabb istenek által benépesített világ. A hatodik, legmagasabb isteni világban lakik Mára, a kísértő. Ezt követi a „tisztá formák szférája”, a szellemi világ szintje, amelyet magasabb rendű istenek laknak. Itt található a *Tusita*-ég, ahonnan Buddha a földre szállt, és ahol az eljövendő Maitréja Buddha lakozik. Itt, ahol az élet elképzelhetetlenül hosszú, „16 000 eóntól egyharmad eónig terjedő”, itt tartózkodnak a védikus istenek, Brahma, Indra és társaik.

Ezután az „alaktalanság szférája” következik, amelyben a lények csak afféle „szellemi energia-ként” léteznek. Ennek a szférának a legalsó fokán a lények végtelen térként érzékelik a világot, a következő, második fokon végtelen tudatként, a harmadikon „nem-létként”, a negyediken pedig sem érzékelés, sem nem-érzékelés nincs. Ez a legmagasabb fok, amelyre lény születhet. Az alaktalanság szférájának ez a négy szintje összefügg az „elmélyülés négy fokával”, vagyis azzal a meditatív tapasztalattal, amelyről a szútrák szólnak.

Ez a kozmosz összesen 31 szintet számlál. A gazdag kozmológia a nyugati fül számára megtévesztő lehet, s a buddhizmus bemutatásában gyakran összefolyik – feltételezhető azonban, hogy a buddhizmus olyan vallás, amely nem mond ellent a modern természettudományos ismereteknek. Egyes buddhisták utalnak is arra, hogy ez a vallás megelőzte a modern természettudományos felismeréseket, mivel a buddhista hagyomány szerint nemcsak az élőlények végesek, hanem a világok és a világrendszerek is.

Ez felületesen megfelelni látszik a modern kozmológiának. Ám ha követjük az elbeszéléseket, hamar rádöbbenünk: mitikus képek azok, amelyek a buddhista hagyomány alapjait formáló indiai világképhez tartoznak. Világok keletkeznek, egy darabig állnak, majd elmúlnak, s megpihennek a születés és az elmúlás következő ciklusa előtt. E fázisok mindegyike egy „felbecsülhetetlen éonig” tart, s ezek együttesen tesznek ki egy „nagy éont”. Az éonok hosszáról egy mitikus kép ad némi ízelítőt: te-

gyük fel, hogy van egy hét mérföld magas gránát-hegy, amelynek felszínét minden száz esztendőben végigsimítja egy puha kendő. A hegy teljesen elkopik, mielőtt véget ér egy „nagy eón”. A világok születésének és elmúlásának nemcsak az ember, hanem minden lény részese, még az istenek is, akik buddhista elképzelés szerint szintén az élőlények egy nemét képviselik.

Valamennyi világrendszer egy bizonyos égtől függ, mondja például az Aggána-szútra. Ha ez a világ elmúlik, élőlényei „fénylő istenekként” születnek újjá a magasabb egek valamelyikében (amely az elmélyülés második fokának felel meg); innen szállnak újra alá, s születnek meg például Brahma istenként egy alacsonyabb égben. Mivel az isten magányosnak érzi magát, kívánságára létrejön egy világ, amelyben a többi „fénylő isten” miniszterként stb. születik újjá. Egy másik szútra szerint egy új világ keletkezésekor a „fénylő istenek” a kezdetek sötét vizei felett lebegnek. Lassanként megszilárdul a föld, s az isteni lények egyike e földre kezd vágyani. Ezt a többi isten is utánozza, miközben végül elveszítik fénylő megjelenésüket, s két nemre válnak szét. Noha mindannyiuk számára elegendő az élelem, mohóságukban saját tulajdon után kezdenek sóvárogni. Ez viszont lopáshoz, hazugsághoz és erőszakhoz vezet. Ezért, hogy rendet tartsanak, királyt választanak. Az általános romlás azonban tovább folytatódik, míg végül az emberek élete egészen lerövidül, a föld pedig elsivatagosodik – s végül elpusztul a világ.

Ez csak egy rövidke részlet a világok születésének és elmúlásának buddhista kozmológia szerinti ciklusából. Összességében nézve az egész folyamat nem a haladás, hanem a romlás története. Már a Páli Kánon is azt mondatja Buddhával, hogy tana 500 év elteltével felhígul. Amikor az emberek állapota végképp leromlik, egy napon még a szútrák kéziratai is eltűnnek hirtelen. Akkor senki sem lesz képes eljutni a megvilágosodásig. Csak amikor *Maitréja*, a következő világkorszak Buddhája eljövend, akkor adatik ismét hírül a megvilágosodás tana.

A hindu és a buddhista hagyomány osztozik abban az elképzelésben, miszerint a világ a maga spirituális állapotában egyre gyatrábbá válik. A hanyatlás elsősorban spirituális; és mert az ember a hanyatlás, japánul *mappo* időszakában egyre kevésbé képes eljutni a megvilágosodásig, új, egyszerűbb módszerekre van szüksége. Ezzel az indoklással jöttek létre a 12. század körül olyan új buddhista iskolák, mint például a japán Nicsiren-iskola. A zen-buddhizmust is a *mappo*, a hanyatlás korának megfelelő gyakorlatként viszik át Kínából Japánba. A théravádin-országokban olykor azt mondják: a mai ember egyáltalán nem juthat el a megvilágosodásig, ezért csak a jobb újjászületés elérésére kell koncentrálnia. A haladás optimizmusa, amelyet például Ken Wilber, amerikai író habozás nélkül egyesít a hagyományos buddhista és hindu hagyományokkal, nem sok teret kap e vallások eredeti hazájában. A buddhizmus a személyes fejlődés terén elért haladást említi ugyan, nem szól azonban a világ jelenle-

gi állapotának egy jobb világ felé történő, általános fejlődésében tett előrelépésről.

A modern nyugati ember elképzeléseivel egyébként is nehezen egyeztethető össze a hindu, illetve buddhista kozmológia mitológiájának világa. A világok feletti világok finom, a buddhista hagyományt bemutató térképe ösztönzőleg hathat például az olyan művekre, mint Doris Lessing négyrészes regénye, a *Canopus Argoszbán*. Az ipari országok lakói zömének hétköznapi tudata számára azonban nem elfogadható az éhes szellemek, harcos titánok, pokolbéli lakosok vagy áldott istenek szó szerinti létezése. A Nyugat buddhista tanítói ezért alkalmanként a „hat birodalom” pszichológiai magyarázatához folyamodnak. Eszerint van, aki pokolbéli életet él, van, aki egy éhes szelleméhez hasonlót stb. Bizonyos ősi zen-szövegek mindazonáltal szintén azt hangsúlyozzák, hogy az ember szellemi állapotának megfelelően pillanatról pillanatra megvalósul e „hat birodalom” – ha valaki mohó, abban a pillanatban „éhes szellemmé” válik stb.

A hagyományos buddhista világban azonban az efféle „mitológiátlan” magyarázat inkább terhelő véteknek minősül. Azt mondják: aki nem hisz az újjászületésben, szörnyű karmát idéz magára. A viszonyok egy jó ismerője meséli, hogy Burmában pár évvel ezelőtt nyilvános pert indítottak néhány szerzetes ellen,²² akik mitológiának kívánták tekinteni a „hat birodalmat”. Ezeket a szerzeteseket elítélték, és kizárták a rendből.

IV. DHARMA

Dharma

A szanszkrit *dharma*, illetve páli *dhamma* szó gyökere az indogermán *dhar*, „hordozni” szó, amelynek jelentése 1. a szokás, törvény, természeti törvényszerűség, jog, igazságosság, igazsághozzás, erkölcsösség egyes száma. A hinduizmus és a buddhizmus is ebben az értelemben használja. 2. Előfordulhat többes számban is, jelentése ekkor: dolog, gondolati vagy szellemi tárgy, a lét valamely jelensége. 3. A Dharma Buddha Tana. Buddha Dharmája azonban nem azonos a szövegekkel; sokkal inkább a megvilágosodás megtapasztalása, ugyanakkor pedig a hozzá vezető út leírása.

A Négy Nemes Igazság

Tágas romkert rozsdabarna téglafalakkal, közbül zöld mezősséggel, mellette aprócska liget, benne őzek bujkálnak – ez Szarnath, a csend oázisa. Egykor hatalmas kolostor állt itt, amelynek alapjai az elmúlt száz esztendőben kerültek ismét napvilágra. A romok közepén egy hatalmas Buddha-szobor maradványai állnak. A torzó nyers kővén egy-két aranylemez-levélke, virágáldozatok, gyertyák és füstölők tanúskodnak róla, milyen nagy jelentőséggel bír ez a hely még ma is a buddhisták számára. A hagyomány szerint itt hangzott el az első tanítás, itt „forgatta meg” először Buddha a Tan Kerekét, és évtizedekkel később is sokat időzött itt az esős évszakok alatt. A hagyomány szerint első beszédében elmondta egykori aszkéta-társainak, hogyan menekülhet meg az ember a karmikus körforgásból. E beszéd legfontosabb formulája tartalmazza a „Négy

Nemes Igazságot". Ezek foglalják össze a buddhista tan alapjait, s ez az a legkisebb közös nevező, amelyben a buddhista hagyomány számos csoportja és iskolája egyetért.

A brahmani elképzelések szerint a karma, vagyis a szellemi és fizikai cselekedetek, de mindenekelőtt a rituális előírások betartásának következménye határozza meg az újjászületések körforgását. Ebből csak akkor válhat ki az ember, ha felismeri a világ igazi valóságát, nevezetesen azt, hogy az ember lénye mint mikrokozmosz (*átman*) nem más, mint a makrokozmosz lénye (*bráhman*). Aki ezt felismeri, megszabadul az újjászületés kényszerétől, s a változatlan, isteni dimenzió, a „bőség” részesévé válik – áll az upanisadokban.

Ez az alapséma – egyfelől a változó, múlandó világ, másfelől az Időtlen, a Változatlan – szabja meg Buddha tanát is. Csakhogy ő másképpen magyarázza ezt a hindu világképet.

Először is elutasítja azt az elképzelést, miszerint a rituáléknak erkölcsi, s ezért karmikusan számottevő hatásuk lenne. Nem a valaki által elvégzett személytelen szertartás, hanem a személyes indíttatás teremti a karmát. „A szándék teremti a karmát, a test, a szavak vagy a gondolatok.”²³ Ám ez magában nem elegendő, tanítja Buddha. A szándék mellett szükség van a helyes belátásra is.

Ez a felismerés ugyanis megszabadít az újjászületéstől; ebben a pontban megegyezik Buddha és a brahmani hagyomány. Ám azt, amit felismerünk, ami „a másik oldalon”, a „túlsó parton” van, a legjobb esetben is csak negatív fogalmakkal írhatjuk körül – ez a második nagy különbség Buddha tanítása és a brahmani

tradíció között. A buddhista szövegek ezért nem „Múlhatatlanról” vagy „Teljességről” szólnak, hanem többnyire negatív kifejezéseket használnak a spirituális út végső céljának megfogalmazására.

Egyetlen más írásos vallás sem ilyen radikális ebben a kérdésben, és ez sok félreértéshez vezetett, mindenekelőtt a Nyugat újkori filozófusai és teológusai körében. Korántsem teológiai vitáról van itt szó, hanem arról a kérdésről, hogy mi hozza meg a megváltást, hogyan szabadulhat meg az ember az újjászületések körforgásából. A buddhista hagyomány bőséges filozófiai vitáinak súlypontja is a megvilágosodás és a megszabadulás keresésére helyeződik – vagyis a gyakorlatra.

A karmikus körforgásból való kiút kulcsa buddhista nézet szerint a karma teremtésének leállításában rejlik. Hiszen nemcsak az áldatlan, hanem az áldott karma is tovább hajtja a születés és halál kerekét. Mindamellett egy üdvös karma kedvezőbb újjászületést eredményez, amelyben könnyebb megtalálni a körforgásból kivezető utat.

A Négy Nemes Igazság

Az Első Nemes Igazság a *dukkháról* szól (páli; szanszkrit: *duhkha*), a lét körforgásába születés, a halál, a betegség, a negatív és fájdalmas tapasztalatok, valamint a beteljesületlen vágyak fájdalmas elégtelenségéről.

A Második Nemes Igazság az elégtelenség keletkezéséről szól.

A Harmadik Nemes Igazság azt mondja, hogy a fájdalmas elégtelenség megszüntethető, ha a „vágyak” (tanha) megszűnnek.

A Negyedik Nemes Igazság megmutatja, hogyan érhető el ez a cél, ha az ember a Nemes Nyolcrésű Ösvényre tér.

A Négy Nemes Igazság az akkori idők orvostudományának nyelvén szól: Buddha orvosként készít diagnózist a karmikus körforgás eredetéről, s felírja a gyógyszert, amely meghozhatja a végső gyógyulást. A Négy Nemes Igazság már a karmikus körforgáson kívüli ponton fogalmazódott meg: előre jelzi azt, ami csak eme igazságok belátásával érhető el.

Az Első Nemes Igazság foglalja magában a dukkhat. Ezt a kifejezést többnyire „szenvedésnek” fordítják. Ez a német filozófusra, Schopenhauerra (1788-1860) vezethető vissza, aki a buddhizmusban saját pesszimista világnézetét látta visszaigazolódni, ami odáig vezetett, hogy a buddhizmust gyakran pesszimista vallásnak tartják – igazságtalanul. A dukkha elégtelenséget jelent – annak fájdalmas elégtelenségét, hogy az ember mindig a lét körforgásába születik, majd meghal. Buddha pontosan elmagyarázza, mit ért dukkha alatt. Először is: „A születés szenvedés, a betegség szenvedés, az öregedés szenvedés, a halál szenvedés”* – és ez minden egyes élettél újrakezdődik. Másodszor: dukkha az a negatív és fájdalmas tapasztalat is, hogy „nem szeretettel együtt lenni szenvedés, szeretettől elválasztva lenni szenvedés”. Harmadszor: „minden vágy, amely nem elégítet ki, szenvedés”. (Szenvedéssel teli állapot az önállóság hiánya is – az ember nem szabhatja meg önmaga

* Dr. Hetényi Ernő: Buddha, Dharma, Sangha. A Megvilágosodott élete, tanítása és közössége. Anno Kiadó, Budapest, 1994.

sem a testét, sem a gondolatait, sem a szándékait, hiszen azok például a környezetétől és a családjától függnék. Szenvedés származik azonban a múlandóságból is, és minden olyan cselekedetből és viselkedésből, amely mohó vágyakozásból, gyűlölködésből vagy elvakultságból táplálkozik. Ezek a tapasztalatok elsősorban egyéni problémák ugyan, de feltételezhető, hogy a dukkha kifejezés mögött szociális és politikai tapasztalatok is állnak.

A Második Nemes Igazság az elégtelenség keletkezéséről szól. A Páli Kánonban ennek két eltérő tradíciója van. Az egyik forrás szerint a szenvedéssel teljes elégtelenség a „szomjúságból” (páli: *tanha*) és a „vészes befolyásokból” (páli: *aszava*) ered. A „szomjúság” az érzékek tevékenységében keletkezik, vagyis a látásban, a hallásban, a szaglásban, az ízlelésben, az érzésben és – hatodik érzékként – a gondolkodásban. Az érzékek feltételezik az érzékelés tárgyát is; a gondolkodás esetében ez a gondolat. Az érzékek és az érzékelés tárgyainak viszonyában keletkezik a „szomjúság” – a „megkaparintás”, amely „ugyanabból még többet” akar. A hagyomány másik szála, amely a Páli Kánon más paszuszusaira hivatkozik, a szenvedés okaként a „nem-tudást” (páli: *avijja*, szanszkrit: *avidja*) hangsúlyozza, vagyis a vakságot azzal a körülménnyel szemben, hogy először is minden, az ember saját személye is múlandó, másodszor pedig minden, az ember saját személye is más tényezők függvényeként keletkezik, ezért „nem-én”.

A Harmadik Nemes Igazság azt mondja, hogy a szenvedéssel teli elégtelenség megszüntethető, ha megszűnnek a „kívánságok” (*tanha*). Ez pedig – mondja a Negyedik Nemes Igazság – úgy történhet, ha az ember a Nemes Nyolcrétű Ösvényre lép.

A válasz arra az elégtelenségre és szenvedésre, amit az emberek véges mivoltuk, születésük és haláluk, a hatáskörükön kívül eső körülményektől való függőségük miatt éreznek: a márga, az Út. Ez a metafora alapvető vallási és spirituális kép, nemcsak Ázsiában, hanem Európában, Afrikában és az amerikai kontinensen is. Nem csoda, hiszen az ember halandóságának tényére adott válasz nem lehet csupán egy mondat vagy egy kijelentés, csakis egy teljes életút. És éppen ez az, ami a Nemes Nyolcrétű Ösvényt kitünteti. Ezek a viselkedési módok ugyanis összességükben olyan életvitelt eredményeznek, amely a végesség legyőzésére irányul.

A Nemes Nyolcrétű Ösvény

A Nyolcrétű Ösvény a következő részekből áll:

1. Helyes szemlélet	}	prajna
2. Helyes akarat/gondolkodás		
3. Helyes beszéd	}	szíla
4. Helyes cselekedet		
5. Helyes életmód	}	szamádhí
6. Helyes igyekezet		
7. Helyes éberség		
8. Helyes elmélyülés	}	

Az életvezetés Buddha által megnevezett nyolc aspektusát gyakran három nagy csoportba sorolják: *szíla*, az erkölcsös életvitel; *szamádhi*, az összeszedett szellem vagy elmélyülés; továbbá *prajna* (szanszkrit, páli: *panna*), a felismerés és bölcsesség. Ezek az aspektusok megmutatják, milyen legyen az üdvözüléshez vezető élet. *Szíla*, *prajna* és *szamádhi* együvé tartoznak és feltételezik egymást. A felismerés, valamint a helyes és üdvözítő, illetve helytelen és veszedelemes megkülönböztetésének képességét segíti a meditáció és az elmélyülés; a mindennapi viselkedésben az valósul meg, ami üdvösnek találtatik; ez pedig visszahat a megkülönböztető felismerés képességére. Ez vezeti be a fokozatos átalakulást, amelyet a théravádin-buddhizmus így ír körül: „belépés az áramlatba”, „egyszer-visszatérő”, „többé-vissza-nem-térő” és arhat (szent). A cél: a nirvána, a „Megszabadulás”.

Nirvána

Egyszer egy jós, aki a halottak koponyáiból meg tudta mondani, hogy az illető melyik világban fog újjászületni, túl akart tenni Buddhán is. Megkérte hát a Megvilágosodottat, hogy adja neki az egyik elhunyt szerzetes koponyáját, s ő megmondja, hol van most ez a tanítvány. Így is történt. A jós hosszasán forgatta ide-oda a koponyát, de semmiféle jelet nem talált rajta. Ingerülten visszaadta hát, s azt mondta, semmit sem talált. Buddha erre elmagyarázta neki, hogy ez a szerzetes már elérte a

nirvánát. Ezért nem csoda, hogy a koponya-jós mit sem tud mondani a szerzetes tartózkodási helyéről. A nirvána ugyanis az, „Ahol egyetlen dolog sincs, ahol semmi sem fogható meg/Ott fekszik a túlsó part nélküli sziget, nirvánának nevezem, az öregeedés és a halál végső megszűnése ez.”²⁴ Így aztán nem csoda, hogy a jós nyomát sem lelte Buddha tanítványának.

„Seholsincs-hely”²⁵ – talán ez lehetne a nirvána legjobb meghatározása. Ez azonban csak az egyik oldal. Amikor Mahághosánánda kambodzsi szerzetestől egy keresztény pap megkérdezte, hogy ma is el lehet-e érni a nirvánát, a szerzetes így felelt: A nirvána itt és most van, mindenütt.²⁶

Nirvána

A nirvána szó szerint a mohó vágyakozás, a gyűlölködés és az elvakultság „szomjúságának” „megszűnését” jelenti. A nirvána mélységes békét, megnyugvást jelent. Mivel azonban ez az állapot semmilyen fogalommal nem írható le, a buddhista hagyomány a negatív megfogalmazásokat részesíti előnyben: a nirvána nem látható, nem gondolható el, nem kézzelfogható és nem írható le, nem kötik feltételek - tehát feltétlen és abszolút.

„A nem-született, nem-öregedő, nem-hervadó, halhatatlan, gondtalan, bepíszkíthatatlan, a kötelékekkel szembeni legnagyobb biztonság: a nirvána.”²⁷

A nyugati értelmezők hosszú időn át tartó nehézségei ezzel a kifejezéssel a filozófus Leibnitzre (1646-1716) vezethetők vissza. Az univerzális tudós buddhista tanokat illető ismeretei a Kínába vándorolt jezsuita hittérítők leveleiből származtak.

Ezekből pedig azt a következtetést vonta le, hogy a buddhisták a semmit állítják tanaik középpontjába. A buddhizmus tehát nihilizmus, állapította meg. Arra azonban nem gondolt, hogy az újkori Európa filozófiájában a „semmi” egészen mást jelent, mint az indiai vagy kínai gondolkodás hagyományában. Egy modern európai számára a „semmi” túlnyomórészt valami negatív: hiány, egy kellemetlen úr. Az ázsiai hagyományban ezzel szemben fontosnak és értékesnek számít a „nincs” számos változata.

A nirvána nem teoretikus fogalom, mint például a „nulla” matematikai fogalma, amely szintén Indiából ered, hanem úgyszólván egzisztenciális minőség. Aki meditál, valószínűleg könnyebben megérti, hogy a nirvána nem a „semmiben való feloldadást” jelenti, hanem mélységes békét és megnyugvást. Ám ez az állapot nem ragadható meg fogalmakkal, ezért részesíti előnyben a buddhista hagyomány a negatív megfogalmazást. Paradox módon így gyakran pontosabban kifejezhető, miről is van szó.

De vannak más, pozitív képek is: „A terhek letétele, a betegség gyógyulása, a táplálék túlcserdulása, az ellenségeskedés vége, megszabadulás a rettegéstől, a (mérgező) gyökerek elvágása, a túlsó part, a halhatatlanság nektárja, a tűz elhamvadása, naplemente. A nirvána mély és kifürkészhetetlen, mint az óceán. Biztonságos sziget az óceánban, a megmásíthatatlan boldogság helye, város az őserdő mélyén” stb.²⁸

Összefoglalva azt mondhatjuk: a nirvána 1. halál nélküli, és mentes a múlandóság minden fajtájától; 2. békességben, vagy a békés csendet megzavaró bármilyen aggasztó zavar nélkül, mentes minden szenvedéstől; 3. biztonságos, vagy mentes minden fenyegetéstől...”, jöjjön az akár kívülről, akár belülről.²⁹

A Páli Kánon azt mondja: „Van, ti *bhikkhuk*, amelyben föld, víz, tűz és levegő, tér-végtelenség vagy tudat-végtelenség nem léteznek. Ott nincs érzékelés vagy nem-érezékelés. Ez nem eme világ és nem egy túlvilág, nem hasonlítható sem a Naphoz, sem a Holdhoz. Ezt az állapotot, ti *bhikkhuk*, nem nevezhetjük sem közeledésnek, sem távolodásnak, de helyben maradásnak sem. Ott nincsen sem keletkezés, sem elmúlás. Ott nincs támaszték, fejlődés vagy alap – ez a szenvedés vége.”³⁰

Ennek az állapotnak az eléréséhez el kell tűnnie a mohó vágyakozás, a gyűlölködés és az elvakultság „három mérgének”, s az ezekből eredő valamennyi befolyásnak. Első pillantásra elképzelhetetlennek tűnik az élet eme szenvedélyek nélkül. És mégis: olykor, gyakran valahol a szabadban, hirtelen meglepi az embert a mélységes nyugalom állapota, mint az ifjú Sziddhárthát a gránátalmafa alatt. Olyan ez, mint egy kis ízelítő a szenvedélyek megszűnésének állapotából. „Ha azonban eltűnt a mohó vágyakozás, a gyűlölködés és az elvakultság, sem a saját, sem pedig mások káráról nem elmélkedik az ember, sem a kölcsönös károkról, sem mások káráról,

s nem érez lelki kint és bánatot⁵¹, állapítja meg la-konikusan a Páli Kánon. A nirvánát még az életében megvalósító *arhat*, szent mégis fog enni-inni stb., ahogyan az élet szükségyszerűségei megkívánják. A tökéletes nirvána (*parinirvana*) ugyanis csak a ha-lál után érhető el. Akkor feloldódik a létnek az az öt faktora, amelyből a buddhista hagyomány szerint az ember áll.

Nem-én és determinált keletkezés

Az egyiptomi Halottak Könyve pontos utasításokat ad a halottaknak arról, hogy miképpen mozogjanak a túlvilágon. Az a hit, hogy a testnek van egy anyag-talan mása, amely valójában maga az ember, s ez a halál után megmarad, sőt tovább él, Egyiptom val-lásából került át Görögországon, ott is elsősorban Platón filozófiáján keresztül Európába. A katekizmu-sokban emlegetett „halhatatlan lélek” – noha a Bib-lia nem említi, s léte még csak nem is dogma – máig közismert alkotóeleme a nyugati énképnek. Buddha tanítása első pillantásra ellentmondani látszik en-nek. A buddhizmus ugyanis valamennyi iskolájában a „nem-én” tanát képviseli; szerinte tehát nem lé-tezik semmiféle szilárd anyagú „én”, hanem csupán a testi dolgok, az érzetek, az észlelések, a teremtő impulzusok és a gondolkodási folyamatok együtte-séből, a „megragadás csoportjából” (páli: *khanda*, szanszkrit: *szkandha*) áll az ember.

Nem-én

A „nem-én” fogalma lényegében „önzetlenséget” jelent. A „nem-én” tana azt mondja, hogy nem létezik szilárd anyaggal bíró „én”, hanem csupán a TESTI DOLGOK, az ÉRZETEK, az ÉSZLELÉSEK, a TEREMTŐ IMPULZUSOK és a GONDOLKODÁSI FOLYAMATOK, vagyis a „megragadás csoportjai” (páli: khanda, szanszkrit: szkandha), avagy a „létezés tényezői” alkotják az embert.

A „nem-én” tana arra szólít fel, hogy semmihez se ragaszkodjunk, még önmagunkhoz, a saját történetünkhöz se, ha el szeretnénk jutni a megszabadulás élményéhez.

Valószínűnek látszik, hogy a nem-én tan eredete a meditációs gyakorlatok tapasztalataiban keresendő – abban a figyelemben, amely pillanatról pillanatra nyomon követi az életet alkotó folyamatokat. Egy kellemetlen érzet hirtelen kellemesre válthat, a zsibbadt láb érzékelése hirtelen az orrcimpa enyhe viszketésébe csaphat át; a készítés, hogy végre megmondjuk a szomszédnak a magunkét, tovaszállhat, hogy helyette a szeretett személyhez szóljunk kedves szavakat; a legutóbbi nyaralásról szőtt gondolatok láncja fokozatosan átmehet a töprengésbe, hogy vajon mit szól a főnök, ha fizetésemelést kérünk tőle stb. stb. A létezés tényezőinek játéka végtelennek tűnik, ha oldott pillanatainkban megfigyeljük őket.

Vajon állandók ezek a tényezők vagy sem? Folyton visszatérő beszélgetései során Buddha mindig felteszi ezt a kérdést a hozzá fordulóknak a Páli Kánonban. A következő párbeszéd mindig ugyanúgy zajlik le.³² A kérdezett így felel: „Nem állandó, uram.” – „Ami viszont nem állandó, az örömet vagy szenved-

dést okoz?” – „Szenvedést okoz, uram.” – „Ami viszont nem állandó, szenvedést okoz, s alá van vetve a változásnak, arról joggal állíthatjuk, hogy „az enyém”, „ez vagyok”, „ez az énem”?” – „Bizonylyan nem, uram.” Ez a állandó párbeszéd végül arra a következtetésre jut, hogy „a helyes belátás és az igazság szerint...: „ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én énem.”

A nem-én tana a gyakorlatba átültetve azt jelenti, hogy semmihez ne ragaszkodjék az ember, ha meg szeretne szabadulni. Ebben a pontban a buddhizmus nem különbözik a többi spirituális úttól: például az ábrahámi hagyomány szerint is az önzetlenség a misztikus tapasztalat előfeltétele.

Buddha egyébként tartózkodik véleményt alkotni az énről. Ő felismerte a testiség keletkezését és elmúlását, s a létezés egyéb tényezőit. „Ezért mondom, hogy a Tökéletes valamennyi nézet, valamennyi nyugtalanság, és az „én” és „enyém” elképzeléséből eredő valamennyi teher elenyészése, (...) feladása és elutasítása által váltható meg teljesen.”

Az életfolyamatok összetettségét és változékonyságát tekintve az „én”, „magam”, „testi” vagy „szellemi” szavak csupán konvencionális megnevezéseknek tűnnek, amelyeket a megértés megkönnyítéséül Buddha is használt – de komolyan, vagyis valóban létezőnek nem tekintett. Ehhez kapcsolódik az ismert kocsi-hasonlat, amely már igen korán felmerül,³³ s a nem-én ontológiájához vezet, amint azt „Milinda király kérdéseiből” (i. sz. 1. század) is

láthatjuk. A történet szerint, midőn a görög Milinda (vagy Menander) király uralkodott a mai Afganisztán, Pakisztán és Észak-India területén, egyszer a buddhista Nagaszéna szerzetes neve felől érdeklődött. A szerzetes erre azt felelte, hogy Nagaszénának nevezik ugyan, de ez csak afféle szófordulat, „hiszen személyiség nem létezik itt”.³⁴ Úgy viszonyul ez hozzá, mint egy kocsihoz a tengely, a kocsirúd, a kerekek stb.: egyik sem a kocsi, ezért nem beszélhetünk itt egy lény létezéséről, csupán csak arról, hogy mindegyik alkotóelemek együttesen alkotnak valamit, amit kocsinak nevezünk. Ugyanez érvényes az emberre is: a haja, a szőrzete, a körme, a foga, a bőre, a húsa, az inai, a csontja és minden, ami a testihez, a érzetekhez, az érzékeléshez, az ingerületekhez és a tudathoz tartozik, együttesen eredményezi azt, amit embernek nevezünk. Ezért aztán, mondja Nagaszéna, semmit sem találhatunk, semmiféle független, anyagtalan lényt, amely az ember lenne maga.

Nagaszéna szerzetes ezen álláspontja, noha mintegy kétezer esztendővel ezelőtt fogalmazták meg, igen modernnek tűnik, mint valamiféle empirikusan érvelő szkepticizmus, és olykor ekként is értelmezik ma a buddhizmust. Az úgy valójában ennél bonyolultabb. Ha ugyanis létezik a karmának megfelelő újjászületés, akkor felmerül a kérdés: ha nincs „én”, vagyis egy azonos „mag”, amely folytonosságot teremt a különböző életek között, hanem csak a létezés öt tényezője, a „megragadás csoportjai” – a testi dolgok, az érzetek, az észlelések, az impulzusok és a gondolkodási folyamatok –, akkor ki vagy mi születik újjá?

Buddha válasza: Ha az újjászületésekre szomjazás, „amelyet tetszés és vágyakozás kísér, s akkor és ott tetszést arat”, átveszi az irányítást, akkor a „teherhordó”, egy konkrét személyiség, származással, hajlamokkal és ellenszenvekkel, egy bizonyos élettartammal stb., felvállalja a „lét terhét”.

Ennek feltételeit „A függőségben való keletkezés” (szanszkrit: *pratítja-szamutpáda*, páli: *paticcsa-szamupádda*) cím alatt foglalják össze. A „függőségben való keletkezés” tana a buddhista hagyomány magvához tartozik.

Először is az újjászületések folyamatára világít rá. A nem-tudás, az ösztönző erők és a tudat egymást kölcsönösen feltételező tényezők, s ezek azok a feltételek, amelyek a jelenlegi élethez vezetnek. Ennek az életnek van egy szellemi-anyagi formája, amely megszabja az érzékeket és a világgal történő érintkezést, és fordítva: a „nevet és az alakot” is megszabják az érzékek és az érintkezés. Az érzékelés megszabja a kellemes vagy kellemetlen érzeteket, amelyek viszont „szomjat” keltenek, ez pedig az élet folyamatának birtokbavételét és végül a létesülést vonja maga után, vagyis az új életet, s ezzel a születést, az öregedést és a halált. A Páli Kánon többféleképpen írja le ennek az okozati összefüggésnek a láncolatát. A szokásos változat tizenkét tagból áll, mások ennél rövidebbek, és más tagokat is tartalmaznak. A „függőségben való keletkezés” mindenestre antropológiai jellegű: mindazon feltételek felsorolása, amelyek az emberi élethez szükségesek.

A függőségben való keletkezés láncolata ad feleletet az egyéni élet bajainak eredetére. Ismerteti a szenvedés (*dukkha*) létrejöttének mindkét feltételét: a „nem-tudást” és a „szomjúhozást”. Mindkettő másként von bele az okozatok láncolatába, amely aztán ismét újabb karmához vezet. A „nem-tudás” az a feltétel, amelynek révén az „ösztönzések”, vagyis a tudattalan motívumok kibontakoznak, s a cselekvés mozgatórugóivá válnak. Jó példái ennek azok a tudattalan motívumok, amelyek az ember párválasztását szabják meg, s amelyek testi, nyelvi és gondolati síkon nyilvánulnak meg, s kedvezőtlen esetben újra meg újra zátonyra futó kapcsolatokhoz vezetnek. A tudatot ezek az ösztönző erők és impulzusok szabják meg, az pedig a láncolat további tagjainak meghatározója.

A szenvedés (*dukkha*) második feltétele a „szomj” – a tibeti Életkerék szó szerint egy ivó alak szimbólumával ábrázolja, míg a sorban utána következő „birtokbavételt” egy nő jelképezi, amint éppen további ivókupákat hoz a férfinak.

A „szomj” pszichológiai értelmezésben az ember ösztönvilágát jelenti. Az ember szomjúhozhat vágyra, de pusztításra is, amely birtoklásra ösztönöz. A „szomjat” tehát végső soron a mohó vágyakozás és a gyűlölködés táplálja.

Itt, a „nem-tudásnál” és a „szomjazásnál” szakítható meg a függőségek láncolata, itt mutatkozik kiút az újjászületések körforgásából, ha testi, nyelvi és gondolati síkon megálljt parancsolunk annak, ami veszedelmet hoz, és elősegítjük azt, ami üdvös. Ennek elengedhetetlen feltétele a figyelmes és gondos élet.

A függőségben való keletkezés antropológiája képezi a tibeti gyógyítás alapját. A 8. században ez a görög-arab, indiai és kínai gyógyítás forrásainak szintéziséből jött létre. A mohó vágyakozás, a gyűlölködés és a nem-tudás ölt alakot olyan minőségekben, mint a szél, az epe és a nyálka, amelyek az életfolyamatok során többé-kevésbé egyensúlyhiányos állapotban vannak, s ez vezet a betegséghez. Nemcsak gyógyszerekkel és bizonyos táplálékokkal, hanem meditációval és gondos életvitellel is elősegíthető e három minőség egyensúlya.

Rendszerek és viták

Buddha nem jelölt ki utódot, aki helyette a gyülekezetet vezesse, ezért a buddhizmusnak nincs is olyan központi, iránymutató tekintélye, aki dogmákban rögzítené, mi a helyes és mi a helytelen. Mégis vannak bizonyos alapvető tanok, amelyeket valamennyi buddhista irányzat elfogad. Ezek közé tartozik a nem-én, a függőségben való keletkezés, és az újjászületésekből a megvilágosodás által való megszabadulás tana. Ezenkívül számos módszer és felfogás létezik. A Buddha halálát követő első évszázadokban különféle iskolák jöttek létre, amelyek fontos ösztönzést jelentettek a buddhizmus további fejlődése szempontjából, noha az idők folyamán többnyire eltűntek.

140 esztendővel Buddha parinirvánába távozása után, a harmadik, pátaliputrai zsinaton következett be a szerzetesi elvek kérdései kapcsán

az első szakadás. A magát *mahászánghikának* (a nagy gyülekezethez tartozónak) nevező többség a kevésbé igényes feltételekre szavazott, míg a legidősebb, magukat *szthavirának* nevező szerzetesekből álló kisebbség ragaszkodott a szigorúbb, régebbi nézetekhez.

A mahászánghikák tanai készítették elő a mahájána-buddhizmus kialakulását; például azt állították, hogy Buddha e világ feletti jelenség: földi megjelenése csupán a transzcendencia visszfénye. Egy másik fontos kérdés a tudat vagy szellem kérdése, amiről azt tartják, hogy alapvetően tiszta és folttalan. Ehhez kapcsolódik a fogalmak és a beszéd teljesítőképességével szembeni kételkedés a megvilágosodás útján.

Nagyjából száz évvel ezután újabb csoport vált le, mondhatni a józan ész reakciójaként³⁵ azzal az elképzeléssel, miszerint az ember pusztán a létezés öt tényezőjéből áll. Ez a csoport azt a nézetet képviselte, hogy ezt az öt tényezőt egy struktúra, az úgynevezett pudgala egyesíti, ami tulajdonképpen a személynek felel meg. E megfontolások készítették elő a talajt a mahájána két fontos iskolája, a madhjámiika és a jógacsára számára.

Viták alakultak ki a dharmák státuszát illetően is. Ezek személytelen „pillanatnyi események”. A meditáló feladata, hogy megfigyelje, miképp jönnek és mennek ezek a dharmák. A szerzetesek és az apácák az évszázadok leforgása alatt mestereivé váltak a pillanatnyi események pontos megfigyelésének. Mint mondják, a lehető legrövidebb pillanat ad-

dig tart, amennyi idő alatt az ember túvel átszúr egy pálmalevelet. És minden ilyen pillanatban felbukkanhat hirtelen a gyűlölködés vagy az öröm, a bizalom, a lustaság, a tudatlanság vagy a belátás; a következő pillanatban pedig ismét megváltozhat minden. Ezek érzékelése gyakorlást igényel, továbbá megfelelő kategóriákat is, hogy e pillanatnyi események megnevezhetők legyenek.

A századok során az egyes iskolák a dharmák különféle listáit fejlesztették ki. Az egyik 75, a másik 84, a harmadik 100 különböző dharmát tartalmaz. A dharmák közé sorolták például a függőségben való keletkezés tizenkét tagját, a hat érzéket és azok „tárgyait”, vagyis a látást, a hallást stb. és a gondolkodást, amelynek tárgyai a gondolatok, de olyan „mentális eseményeket” is, mint a figyelem, a döntés, a megbánás stb. E dharmák mindegyike a függőségek valamely „játszmájában” keletkezik, ez alól csak a nirvána kivétel. A nirvána ugyanis, bár szintén pillanatnyi esemény, egy másik dimenzióhoz tartozik. Semmilyen más pillanatnyi esemény nem befolyásolja, hanem feltétlen és abszolút – ez pedig azt is jelenti, hogy szántsándékkal nem idézhető elő.

Vitatott volt a dharmák létének időtartama is. Ha csupán abban a pillanatban léteznek, amelyekben felbukkantak, akkor a világ nem folytatólagos, hanem újonnan keletkezik minden pillanat. Ez a szokásos emberi értelem számára nehezen elfogadható. Ráadásul ha a múlt tettei megtörténtük után azonnal megszűnnek létezni, akkor semmi sem indokolja többé, hogy a jövőben karmikus következményeik legyenek. A szar-

vásztivádinok iskolája ezért azt a nézetet vallja, hogy a dharmák „mindhárom időben” léteznek.

E vita kapcsán jött létre az Abhidharma, az egyes theravádín-iskolák által az akkori vitás témákról megfogalmazott filozofikus értekezések gyűjteménye. A szerzetesi szabályok kosara (*Vinaja-pittaka*) és a tanbeszédék kosara (*Szútra-pittaka*) mellett, a maga számottevő szövegeivel ez alkotja a harmadik „kosarat”.

Üresség és ilyenség

Az időszámításunk előtti első évszázad körül jött létre Indiában egy új, nagy irányzat, a mahájána-buddhizmus. Kialakulását számos indokkal támasztják alá: ezek közé tartozik a nyugati, mindenekelőtt Iránból és Görögországból érkező befolyás; északról, a Himaláján túlról fenyegető lovasok fegyveres támadásai; a világi hívek és a szerzetesek közötti feszültségek a buddhista közösségen belül stb. Máig sem ismert pontosan, miért „forgatták meg másodszor is a Tan Kerekét”, vagyis miért fejlesztették tovább a buddhizmus tanát.

Buddhát a mahájánában a világon felül álló, időtlen alaknak tekintik. A nirvána többé nem tisztán transzcendens nagyság, hanem „koextenzív” az újjászületések körforgásával („szanszára = nirvána”), az arhat ideálját a bódhiszattváé váltja fel, s kialakul az „üresség és az ilyenség ontológiája”.

Az „üresség” tana a buddhista hagyomány legnagyobb mélységű és legnehezebben érthető ré-

szének számít. Az „üresség” általában valaminek a távollétét vagy megszűntét jelenti. Csakhogy a szanszkrit súnjata szó éppenséggel nem ezt fejezi ki. A súnjata rokon a nirvánával – úgyszólván jótékony üresség.

Üresség

Minden változékony és egymástól függő - ezért „üres”, *súnja*. Az üresség, a *súnjata* áthat mindent. Ez a „sokféleség elnyugvása”. A filozófus Nágárdzsuna (i. sz. 200 körül), a madhjámika-iskola megalapítója így ír:

„A nirvána határa a szanszára, a lények körforgásának határa is. A legcsekélyebb dolog sem választja el e kettőt.” „Minden észlelés megszűnik, a sokféleség megnyugszik, s békesség uralkodik. Soha senkinek nem adják hírül Buddha egyetlen tanítását sem.”³⁶

A „Beteljesedett Bölcsesség Szív-szútrájából”, a mahájána-buddhizmus által, de mindenekelőtt a zen-kolostorokban oly gyakran idézett szövegből világosan kiderül az üresség különleges jellege. Ez a szútra a transzcendens Avalókitésvara bódhiszattva és Sáriputra, Buddha kedvenc tanítványa közötti párbeszédéről szól, amelyet a Páli Kánon gyakran idéz:

*„Amidőn Avalókitésvara bódhiszattva beteljesedett bölcsességbe mélyedt, világosan felismerte, hogy mind az öt szkandha üres, így legyőzött minden szenvedést. Ó, Sáriputra, az alak nem különbözik az ürességtől, az üresség nem különbözik az alaktól. Valóban: az alak üresség, az üresség alak. Ugyanez érvényes az érzetekre, az érzékelésre, az elképzelésekre és a tudatra...”*³⁷

Nem véletlen, hogy e szútra elbeszélője, Avalókitésvara bódhiszattva mély meditációban van. Ebben az állapotban másmilyennek látszik a világ. Az ember általában önmagát állítja az események középpontjába, s ezen álláspont szerint ítéli meg a történeteket és a dolgokat. Önazonosságot tulajdonít a dolgoknak és saját magának, s ezzel bizonyos képzeteket társít. Azonosítja magát, mondjuk, egy szakmai szereppel, vagy férfi, illetve női voltával. A dolgok világát e dolgok hasznossága alapján ítéli meg, legyen szó akár egy autóról, egy almáról, egy számítógépről vagy egy falat kenyérről. Így aztán az ember az egymásra utaló fogalmak hálójában él, és saját maga is része ennek a nyelvi-fogalmi szövevénynek. Ha így vesszük, a függőségben való keletkezés logikus nyelvi esemény.

Ezzel viszont sem magának, sem a dolgoknak nem felel meg az ember. A buddhista irodalom egyik példája szerint: a tűz az ember számára hasznos, ugyanakkor veszélyes elem, mert nemcsak a fát, hanem az ujját is megégeti. Ettől az emberi viszonylattól eltekintve azonban semmit sem jelent az, hogy „tűz”, ezért aztán a „tűz”: üres. Önazonosság, jelentőség csak egy másik önazonosság és jelentőség függvényeként létezik. De mert minden függőségben keletkezett, ezért minden üres. Ez a súnjata, az üresség egyik nézete.

Ez az első lépés.

A második: a tűz önmaga számára nem tűz; magát ugyanis nem égeti meg. Ahol a tűz önmaga, ott van az „üresség mezeje”. Itt „a tűz nem tűz”. Az „üresség mezején” azonban a szem sem szem, az orr sem

orr stb. És ugyanígy igaz ez minden dharmára, minden pillanatnyi eseményre. Az „üresség mezején” (K. Nisítani) megszűnik minden, a fogalmak és szokások megszilárdította korlát. Ezért a modern japán zen-mesterek olykor a „lehetőségek tárházának” is nevezik a súnjátát. Ebből a nézőpontból az élet egészen másmilyennek mutatkozik – és mégsem. Minden a maga „ilyenségében” (*tathatá*) tűnik fel, az üresség minőségében: minden olyan, amilyen, és annyira összehasonlíthatatlanul és páratlanul önmaga, mint egy egyedülállóan kukacos alma a kukacos alma, vagy a szomszéd orcája az az arc, amely éppen az, és nem egy másik, vagy egyszerűen a reggeli kávé, itt és most, egyedülálló ebben a pillanatban.

A mahájána-filozófia igen részletesen kifejlesztette az üresség tanát. A legfontosabb pont azonban nem filozofikus: aki ezt megérti, az azt is megérti, hogy nincs mit elérni, még a bölcsességet sem. Ez a belátás ugyanis azt jelenti, hogy megszűnik a birtoklásra és megtartásra törekvő igyekezet. A mohó vágyakozás és a gyűlölködés elveszíti az erejét. „Mivel nincs mit elérni, a bódhiszattva szelleme akadályoztatás, és ezért félelem nélkül való. Minden tévedésen és csalódáson túl eléri végre a nirvánát” – mondja a „Szív-szútra”.

A mahájána-buddhizmus szerint a világ egy duplán megvilágított fényképhez hasonlít:³⁸ ott vannak egyrészt a dolgok és az emberek, minden, amiből a viszonylagos világ áll. Másrészt, méghozzá egyidejűleg, ott van az üresség (súnjata) és az ilyen-ség (*tathatá*).

Ahogyan a duplán megvilágított fénykép esetén képes az ember a figyelmét először az egyik, majd a másik aspektusra irányítani, éppúgy irányíthatja látásmódját is az ürességre és az ilyenségre, az „abszolút valóság” világára, vagy pedig a dharma-k függőségben való keletkezésére, a „relatív valóságra”.

E kétféle aspektus mégis összetartozik. Éppen a zen-buddhizmus hangsúlyozza ezt az egységet. Az abszolút valóság felfedezhető és megvalósítható a konkrét mindennapok során. A vietnami zen-mester, Thich Nhat Hanh igen egyszerűen fejezi ezt ki: „Semmit sem kell hajszolnunk... A békesség minden pillanatban elérhető, minden lélegzetvétellel, minden lépéssel.”⁵⁹

Hullám és óceán

A relatív és az abszolút egységének egyik legismeretebb metaforája a tenger és a hullám. „Noha az óceán kiterjed egyben minden hullámra, mégsem változik, és bár minden hullám tartalmazza egyben a hatalmas óceánt is, mégsem egyek. Ha a hatalmas óceán magába zár egy magányos hullámot, semmi sem gátolja abban, hogy az összes többi hullámot is magába zárja a maga teljes terjedelmében. Ha egy magányos hullám tartalmazza a hatalmas óceánt, akkor az összes többi hullám is tartalmazza az óceánt a maga egészében. És semmiféle akadály nincs közöttük.”⁴⁰

Ez a meditációs módszer Fa Csang-tól (643-712), a Kínában ez idő tájt keletkezett, az ugyanilyen című

(magyarul „Virágfüzér-”) szútráról elnevezett Hua-Jen-iskola egyik legjelentősebb tanítójától származik. Az egymást kölcsönösen átható sokféleség és egyben egység témájával a Hua-Jen-iskola másik ismert metaforája is foglalkozik. Fent a magasban, Indra isten palotájának tetején van egy óriási, végtelenül sok, apró kristálygömbből álló, sokféle minta szerint szőtt háló. Visszavervén a fényt, e gömbök nemcsak az egész világegyetemet, a hegyeket, a tengereket, az embereket tükrözik, hanem a többi gömböt és az azok tükrözte képeket is, egyet sem hagyva ki közülük.

Indra hálójának metaforája, amelyet manapság gyakran idéznek az ökológusok, szintén az egység, s a függőségben való keletkezés egymást kölcsönösen átható sokféleségének a képe; a végtelen és a véges egymásba fonódásának metaforája. A függőségben való keletkezés az egymást kölcsönösen meghatározó tényezők szövedékeként itt már nem antropológiai, hanem ontológiai értelmet nyer.

Emögött pedig nemcsak filozófia, hanem meditációs gyakorlat is rejlik. Az „üresség ontológiájának” nemcsak az éles elme, hanem az elmélyülés (*samádhi*) is lényeges feltétele. Érvényes ez az i. sz. 2-3. században Indiában kialakult Jógacsára-iskolára is. A meditációs gyakorlat előfeltétel, amikor pl. a Lankavátara-szútra, ennek az iskolának az egyik alapszövege kimondja: „A dolgok lénye nem létező. Amit az ember lát, az nem egyéb, mint szellem; ha magát a szellemet nem veszi észre, létrejön a megkülönböztetés.”

„Csak szellem”

A fiatal szerzetes, Fa Jen, mestere, Ti Csang (867-928) házának udvarán ült egy kővön, s hosszú útra készülődött éppen. Mestere megkérdezte: „Ha jól értem, úgy véled, hogy az egész világ egyetlen szellem. Akkor ez a kő a szellemen belül vagy kívül áll?” „Természetesen a szellemen belül” – felelte nyomban a szerzetes. Erre a zenmester megjegyezte: „Micsoda terhek foglalják a helyet a szellemedben! Az okok miféle szövevényének köszönheted, hogy ilyen nehéz követ kell a szellemedben cipelned?” Fa Jen erre nem tudott válaszolni, és úgy határozott, hogy marad. Egy napon aztán letörve állt a mesterre elé, s azt mondta, nem tudja, hogyan tovább. Ekkor a mester így szólt: „Amennyiben beszélned kell még a végső valóságról, azt nézd, hogyan tárul fel mindenben, s mennyire nyilvánvaló!” Fa Jen erre megvilágosodott.

Vélhetőleg meditációs tapasztalatokból szűrte le ez az iskola, hogy létezik egy alap- vagy tároló tudat, ez őrizi az ember észlelésében azokat a karmikus „magokat” (*bija*), amelyek a világgá bontakoznak ki, ahol az emberi cselekedetekből új karma születik. Ezzel megoldható az újjászületés tanának módszertani problémája. Újra meg újra felmerült ugyanis a kérdés: ha nincs „én”, akkor ki vagy mi születik újjá? A „tároló tudat” (*álaja-vidzsnyána*) megoldja ezt a gondot. Valamennyi egyéni én-tudat a gondolkodási és cselekvési minták személytelen tartalékaiból táplálkozik ugyanis. A relatív világ olyan, mint egy álom, amelyben az ember látja a dolgokat, az állatokat, az embereket, a kertet stb. anélkül, hogy azok valóban léteznének. Az „alapok megváltoztatására” van szüksége ahhoz, hogy ebből az álomból felébredjen, és realizálja, hogy minden szellem, és tárgyak nem léteznek – értve a „szellem” alatt az „üresség” másik formáját.

V. SZANGHA

Szangha

A *szangha* (szó szerint: „csoport”) kifejezés a spirituális keresők egy guru köré gyűlő csoportját jelenti. A buddhizmusban ez a szó a szerzetesek, apácák és novíciusok közösségét jelöli. Tágabb értelemben idetartoznak a világi hívek (*upászaka*, szó szerint: „közben ott ülők”) is.

Szerzetesek és világiak

Az egyes théravádin-iskolák szerzeteseinek sárga és narancssárga köntösei meghatározói a délkelet-ázsiai utcaképnek, s szívesen látott fotótémái a turistáknak. Délkelet-Ázsia buddhista országaiban a szerzetesek magától értetődően a társadalom tekintélyes osztályát képezik. Hasonló a helyzet Dél-Koreában is; Kínában és Tibetben a kommunista rezsim még nemrégiben is üldözte és elnyomta a kolostorokat és a szerzeteseket. Ma a turizmus fellendítése érdekében engedélyezi a vallási intézményeket. Kambodzsában és Vietnamban a háború és a kommunizmus uralma szintén megtizedelte a szerzeteseket és a kolostorokat. Japánban ugyan szerepet kapnak még a buddhista kolostorok a társadalomban, ám „Meidzsi-Tenno” (1867-1912-ig kormányzott) és Japán modernizálódásának kezdete óta visszaszorították a buddhista kolostorok hatalmát, s helyette az „állami sintót”, Japán vidéki vallásának modernizált változatát részesítik előnyben. Még ha a zen-kolos-

torok elsőrendű turisztikai látványosságnak számítanak is, a japán városokban szerzetesek már csak elvétve láthatók: többnyire a nagy templomokban árusított képeslapokon csodálhatók meg a hagyományos búcsújárás közben.

A tibeti buddhizmus zen-kolostorai és kolostorai ma Indiában és Nepálban állnak, de megtalálhatók Skóciában, Svájcban, Franciaországban, Kanadában, Németországban, Ausztriában, Olaszországban, Spanyolországban, az Egyesült Államokban stb. is. Théravádin-kolostor is áll Nyugaton – Svájcban és Angliában, de Németországban is – számos nyugatival, akik úgy határoztak, magukra öltik a szerzetesek köntösét, s vállalják az ezzel járó szigorú életformát.

A szerzetesi és apácarend, „Buddha fiai és leányai” képezik a buddhizmus alapját. Azt mondják, a buddhizmus mindenütt gyökeret vert, ahol hazai szerzetesek, apácák és kolostorok vannak.

Szerzetesi regulák

Buddha korában nem számítottak ritkaságnak a vándorszerzetesek közösségei, hiszen „spirituális keresőként” valamennyi társadalmi rétegből vonultak akkoriban „hazátlanságba” férfiak. Buddha szanghájában a származás nem játszott szerepet. A közösségen belüli rang a belépés időpontjától függött. Annak nem volt jelentősége, hogy valaki magasabb vagy alacsonyabb kasztból származott, netán kaszton kívüli volt-e. Ez jelentős vívmánynak számított a kasztok által maradéktalanul felosztott in-

diai társadalomban. A másik vívmány az volt, hogy a nők is „hazátlanságba” vonulhattak. Az elbeszélések szerint Buddha dajkája is csatlakozni akart a közösséghez, Buddha azonban visszautasította; csak kedves tanítványa, Ananda többszöri kérésére alapított apácarendet azzal a megjegyzéssel, hogy a nők felvétele meggyorsítja tanának hanyatlását.

Ez a történet tükrözi a nők helyzetének ambivalenciáját. Az apácarend révén a nőknek egyrészt lehetőségük nyílt a familiáris kötöttségeken kívüli, önálló életre. Másrészt viszont a nők helyzete a buddhizmusban egykor és ma ugyanolyan alárendelt, mint az összes többi írott hagyományokkal rendelkező vallásban. Rangban a legidősebb apáca is alatta áll a legfiatalabb szerzetesnek, és amíg a bhikkhuknak (szerzeteseknek) a déli buddhizmusban 227 követendő szabályuk van, addig a bhikkhuníknak (apácáknak) 311 szabályt kell betartaniuk – s a többi buddhista irányzatban sincs ez másképp.

A szerzetesi gyakorlat

Aki szerzetes lesz, annak csak a mindennapos igényeihez szükséges holmik lehetnek a birtokában: három háromrészes köntös, alamizsnástálka, borotva, varrótű, vízszűrő, vándorbot és fogkefe. A szerzetesnek nem szabad pénzhez nyúlnia, és nem szabad állandó lakhellyel rendelkeznie, csak az esős évszak idején, amikor járhatatlanok az utak. A szerzetesnek tartózkodnia kell mindennemű szexuális érintkezéstől, vagyis még csak rá sem nézhet a nőkre. Ajándékot és értéktárgyat csak akkor fogadhat el, ha továbbadja azt a szanghának. Táplálékát minden nap koldulással szerzi, s e táplálékot csak délelőtt veheti magához.

A *Vinaja-pittaka*, a „diszciplínák kosara”, vagyis azoknak a szabályoknak a gyűjteménye, amelyek nem szisztematikusan, hanem *ad hoc* keletkeztek a konkrét helyzetek szabályozására, mindmáig megszabja a szerzetesek életét. Nemcsak a nagy vétségeket – például a gyilkosságot, a nemi kapcsolatot vagy a lopást – illető szabályok tartoznak ide, hanem a szerzetesek és az apácák tulajdonairól rendelkezők, valamint a kolostoron belül és kívül követendő viselkedésről és etiketről szólók is. Ezenkívül ott vannak még az úgynevezett *pratímók*sa-szabályok, amelyeket havonta kétszer, az *Uposzatha*-ünnepen a szerzetesek, illetve az apácák gyülekezete előtt kell recitálni. Aki csak egyet is áthág e szabályok közül, annak a gyülekezet színe előtt kell beismernie, amit tett, s vétségének mibenléte és súlyossága szerint szabják ki büntetését. Az esetek többségében a megbocsátáshoz azonban elegendő az elkövetett vétek beismerése.

Kolostorok és rendek

A rendbe nem vettek fel beteget, nyomorékot, katonát vagy szökésben lévő bűnözőt, elítéltet vagy rabot. Az viszont nem játszott – és játszik – szerepet, hogy az illető családos-e vagy sem. Egyes buddhista országokban, például Thaiföldön ezért még ma is szokásban van, hogy valaki néhány hónapra szerzetesnek áll. Ezek többnyire a fiatal férfiak. Az is előfordulhat azonban, hogy magas rangú személyiségek vonulnak kolostorba, meditációval és tartózko-

dó életmóddal kívánván jó karmát elnyerni, avagy a – például a korrupcióból származó – rossz karmát ledolgozni.

Miután a szerzetesi közösségek gyorsan fejlődtek, néhány helybéli király pártfogásába vette a fiatal gyülekezetet. Nemcsak alamizsnával támogatták a szerzeteseket, hanem helyet is adtak nekik, ahová a közösség az esős évszakban visszavonulhatott, s bambuszkunyhókból ideiglenes kolostort építhetett. Buddha élete alatt talán tíz ilyen *vihára* nevű hely létezett. A bambuszépítményeket idővel erős téglalapú épületek váltották fel. A korai buddhizmus eme kolostorainak némelyikét az utóbbi évtizedek ásatásai tárták fel Indiában.

Kínában a szabályok átalakultak. Pai-csang zenmester (720-814) a zen-közösség számára fontos szabállyal toldotta meg az addigiakat, megcáfolandó a kifogást, miszerint a buddhista szerzetesek élősködők. Az új szabály így szólt: „A munka nélkül töltött nap evés nélkül töltött nap.” A zen-kolostorokban a konyhai, házi és kerti munka a monasztikus szabályok közé tartozik. A théravádin-kolostorokkal ellentétben tehát nem kizárólag koldulásból élnek, noha a kolostorok fennállását még mindig a világiak támogatják. Kínában és Koreában a zen-szerzetesek és -apácák cölibátusban élnek. Japánban a Meidzsi-restauráció óta házasodhatnak is; ezzel próbálták megtörni a kolostorok gazdasági hatalmát.

Sajátságos helyzet állt, illetve áll elő Tibetben. A 9. és a 15. század között nagy rendek jöttek itt létre: a Njingmapa-, a Kagjüpa-, a Szakjapa-, a Gelugpa,

és a mára végképp eltűnt Kadampa-rend. Ezek mindenekelőtt a buddhista tanok átadásának sarkalatos pontjaiban különböztek egymástól. Míg a legősibb, a Njingmapa-rend a meditációs gyakorlatot tartotta elsődlegesnek, addig a legifjabb, a Gelugpa-rend a skolasztikus elemet hangsúlyozza. A rendek fontos szerepet játszanak Tibet politikájában. Míg az egyes buddhista irányzatok szerzetesei másutt gyakran egy fedél alatt élnek, addig Tibetben az egyes rendek saját kolostorközpontokkal rendelkeznek. Ezek időnként független hatalmi központokként működnek, saját, olykor be is vetett katonasággal. Hasonlóképpen akadtak egyébként a középkori Japánban is szerzetes-katonák, akiket a polgári lakosság időnként igencsak rettegett. A Kiotó melletti Hiei-hegy kolostorát például azért kellett a hegyoldal felé néző bejárattal építeni, hogy a szerzetes-katonáknak a várost érő támadásait korlátok közé szorítsák.

A buddhista hagyomány Tibetben történt teljes tönkretételének és számos tibeti elmenekülésének nyomán mára Tibeten kívül is találunk kolostorokat. A Gelugpa-rend fejeként a dalai láma rangban nem különb a többi rend vezetőjénél, utasítási joggal sem rendelkezik, habár hagyományosan ő a tibeti buddhizmus szellemi vezetője. A „láma” cím nemcsak a szerzeteseket illeti meg, hanem azokat a világiakat is, akik mesterévé váltak a meditációnak és a tantrikus rituálénak. Felkészülésük éveken át húzódik, s a filozófia tanulását éppúgy magába foglalja, mint a meditációs gyakorlatot.

Világiak

A théravádinok tana szerint annak, aki szerzetesnek vagy apácának áll, jó esélye van arra, hogy még életében elérje a halhatatlanságot, a nirvánát. A világiak számára ez azonban kivételesnek számít, mivel a család és a hivatás szociális kötelezettségei miatt nem áll módjukban intenzív meditációs gyakorlatot folytatni. A szerzetesekkel ellentétben egy világinak csak öt szilát, erkölcsi szabályt kell követnie. Teliholdkor és újholdkor (az *uposzatha*-napokon) azonban további szabályokat is „felvállalhat”. Egy világinak lojálisnak kell ugyan lennie a Buddha, a Dharma és a Szangha „Három Drágaságához”, de más vallási szokásokat is ápolhat, például azokat, amelyek közel állnak a hagyományos népi valláshoz.

A világiak egyik legfontosabb feladata és erénye a szerzetesekkel szemben tanúsított nagylelkűség. Úgy tartják, hogy jól megy a sora annak a népnek, amelyik tiszteli a szerzeteseit, mivel a szerzetesek „kezeskednek a transzcendenciáért”. Az ő feladatuk, hogy példamutató életükkel emlékeztessék a világiakat a megszabadulás lehetőségére.

A világiak a szerzetesek támogatása fejében karmikus „érdemeket” szereznek. Ezért például a thaiföldi módos uralkodó osztály hölgye szívesen segíti a szerzeteseket vagy támogat egy kolostort. Az ereklyék tisztelete és a meditáció és karmikus „érdemeket” eredményez, ezeknek köszönhetően a következő életben akár a halhatatlanság is elnyerhető. Persze nem kevesen vannak, akik azért törekszenek karmikus érdemekre, hogy következő életükben nagyobb esélyük legyen a gazdagságra és a szerencsére.

SZENTEK: AZ ESZMÉNYI EMBEREK

Arhat

A théravádin-buddhizmus ideálja az *arhat*, „a nagy tisztelet érdemlő ember”. Ő kioltotta a „szomjúság” tüzet, a útja végére ért. A mohó vágyakozás, a gyűlölködés és az elvakultság már nincs befolyással az életére. Tettei nyomán nem születik új karma. „Szelleme szelíd, beszéde szelíd, viselkedése szelíd; aki helyes tudással bír, az tökéletesen békés és egykedvű.”⁴¹ Énjét változó jelenségek áradatának tekinti. Mégsem apatikus és érzéketlen, hanem erős személyiség, szelleme olyan, „mint a mennykő”⁴². Kifejlesztette a megvilágosodás (*boddzsanga*) hét tényezőjét: a figyelmet, a Dharma megértését, a erőt, az örömet, a nyugalmat, az összpontosítást és az egykedvűséget.

Bódhiszattva

Az időszámításunk előtti első évszázad ideje táján – a mahájána-budhizmussal kapcsolatban – új ideál keletkezett. Az „üresség ontológiája” az újjászületések körforgását, a *szanszárát* a nirvánával azonosította. A nirvána eléréséhez ezért nem kell feltétlenül szerzetesnek lenni – szolt a végkövetkeztetés. A megszabadulást az is megtalálja, aki megérti az üresség (súnjata) valamennyi jelenségét, ez pedig mindenkinek módjában áll, nemcsak a szerzeteseknek. Amint az i. sz. 200 körül keletkezett Lótusz-szútrában olvasható, a bódhiszattva útja részben vitatja a théravádin-utat, a „tanítvány útját”

A Bódhiszattva

A bódhiszattva, szó szerint a „megvilágosodás lénye”, nem csupán saját megszabadulását keresi, hanem minden lény üdvét. Ha ugyanis saját énjé és mások énjé egyaránt üres (súnja), akkor nincs különbség közte és mások között. Az üresség valamennyi jelenségének megglátása (prajna) egyben a határtalan együttérzés alapja. „Elhatároztam, hogy a világkorszakok számtalan tízmilliói összes nyomorúságának állapotában időzőm... Valóban jobb, ha egyedül engem sújt szenvedés, mintha minde-me lények a nyomorúság világába jutnának.”⁴³

A bódhiszattva útja hosszú. Számtalan korszakon keresztül tökéletesíti magát – férfi vagy akár női testben –, hogy tökéletes Buddhává váljon. Ez az általában tíz lépcsőfokra osztott út a buddhaság elérésének vágyával kezdődik, nemcsak a maga, hanem valamennyi lény javára. A bódhiszattva a hat „tökéletességről” (*paramita*) ismerszik meg: adakozókedv (*dana*), erkölcsös magatartás (*szila*), türelem (*kszanti*), erő (*virja*), meditáció (*dhjána*) és bölcsesség (*prajna*). – A bódhiszattvát az a képessége tünteti ki, hogy „alkalmas esz-közőkkel” másokat is megvilágosodásra segít.

A buddhaság felé vezető úton a bódhiszattvák nemcsak emberként jelennek meg, hanem transzcendens lényként is. A transzcendens bódhiszattvák a „gyönyör testének”, a *szambhóga-kájának* az alakjai, vagyis úgyszólván a *dharmakája*/Buddha szubtilis megtestesülései. Bármilyen alakban megjelenhetnek, valamennyi lény, valamennyi hang és hangzat formájában; hindu istenként, prostituáltként vagy falusi parasztként, karavánvezetőként vagy miniszterként.

Minden lehet bódhiszattva – minden, ami oltalmaz és segít, de akár minden kellemetlenség is. „Ha lenne valaki, telve bosszúvággal, egy gonosz ellenség, tele gánccsal, aki engem kínozna – úgy ez éppen a testet öltött bódhiszattva nagy kegyelme”, a karmától való megtisztulás eszköze – áll Torei Zenji (1721-1792) japán zen-mester, Hakuin zen-mester tanítványa „bódhiszattva-fogadalmában”. A bódhiszattva maga az „alkalmas eszköz” arra, hogy az embereket a megvilágosodáshoz vezesse.

Avalókitésvara

Avalókitésvara (szanszkrit) vagy *Kuan-jin* (kínai) a legismertebb transzcendens bódhiszattvák egyike. A legenda úgy tartja, hogy Avalókitésvara („az úr, aki együttérzéssel tekint le”) a végső nirvánába való belépése előtt hirtelen meghallotta a szenvedő lények segélykiáltását, mire óriási együttérzés fogta el, s úgy döntött: addig nem lép be a nirvánába, amíg meg nem szabadult az összes lény. Ugyanebben a pillanatban számtalan keze és tizenegy feje lett, hogy mindenütt megjelenhessen, ahol segítségre van szükség. Kínában e férfiúból női alak vált, Kuan-jin, aki megjelenik és segít az eltévedt vándoroknak, a bajba jutott tengerészeknek, a kétségbeesett gyermekeknek stb. Tibetben ezt a szerepet a „zöld” és a „fehér Tara” vette át. A legenda szerint e két női bódhiszattva Avalókitésvara két könnycseppjéből született.

Avalókitésvara vagy Kuan-jin az amitábhának, Buddha végtelen fényének szubtilis megtestesülése. Kezükben a lótuszvirág a megvilágosodás jele. Avalókitésvara mantrája, az „*Om mani padmé húm*” a vadzsrajána-buddhizmusban különlegesen fontosnak számít. Az Om és a húm már India legősibb szent szövegeiben, a Védákban is szent szótagnak számít. Eszerint az Om a világegyetem alaphangja. Mani padmé szó szerint annyit tesz: „Ó, a lótusz-drágakő hölgye”. A későbbi írásmagyarázók a manit lótusznak, a padmét pedig drágakőnek értelmezték, mindkettő Avalókitésvara jelzője. Mantraként e hat szótag az újjászületés hat birodalmát vagy egy bódhiszattva hat tökéletességét jelenti.⁴⁴

A Dalai Láma és a Tulku-rendszer

E háttér hiányában a tibeti buddhizmus, az úgynevezett tulku-rendszer sajátosságai aligha érthetők. Bertolucci „Kis Buddha” című filmje nyújtott ebből némi ízelítőt. Meghal egy magas rangú, elismert spirituális tanító. Reinkarnációjának keresését jóslatok terelik a helyes irányba, végül láthatjuk, hogyan választanak a jelöltek közül. Ki kell tudniuk választani azokat a használati tárgyakat – szemüveget, rózsafüzért, evőtálcát stb. –, amelyeket az elhunyt használt. Végül összesen három gyermek felel meg ennek a próbának, vagyis a méltóságnak és a szerepkörnek három várományosa akad – s ez teljesen valóságghű befejezés.

Valóban nem ritka, hogy egy elhunyt nagy láma vélhető reinkarnációjának több versengő várományosa is van. Nemrégiben a Kagjüpa-iskola vezetője, a *karmapa* körül adódott hasonló vita. Pillanatnyilag két karmapa van. Az utódlás anyagi javak kérdése is. Noha maguk a kolostorok nem rendelkeznek tulajdonnal, mégis van egy segítő gazdasági háló, amely mohóságot ébreszthet.

Tibetben a 13. századtól létezik a *tulku*-rendszer, amikor is megtalálták a Kagjüpa vezetőjének, a karmapának a második reinkarnációját. Így fennmaradhatott a vezető hatalmi pozíciója, amely a szerzetesi cölibátus értelmében testi örökléssel nem volt továbbadható. A dalai láma megtestesülései az uralmát egész Tibetre kiterjesztő „Nagy” V. dalai láma (1617-1682) óta léteznek.

A dalai láma Avalókitésvara bódhiszattva megtestesülésének számít. A nyugati média által a dalai lámának kölcsönzött „istenkirályi” cím ezért egyáltalán nem helytálló. Ráadásul a dalai láma hatalmi helyzete meglehetősen változékony, mivel Tibetben – más elképzelésekkel szemben – sosem létezett centralizált állam. Az országot a különféle klánok, törzsek és kolostorok befolyási övezeteire osztották, amelyek között a dalai láma csupán szimbolikus kapcsolóként működött. A dalai lámák személyiségei is igen különbözőek voltak. A VI. dalai láma például érdeklődött ugyan a kolostori élet iránt, a

politikai hatalommal azonban vajmi keveset törődött – annál többet a nőkkel, a borral, a muzsikával és a költészettel.

Sokféle eljárást alkalmaznak az újjászületett kilétének felderítésekor, bebizonyítandó, hogy valóban reinkarnációról van szó. Természetesen az a kérdés, hogy ezek az eljárások mit is bizonyítanak valójában. Természetük szerint elsősorban arra tűnnek alkalmasnak, hogy rendkívül érzékeny és kiváló felfogóképességű gyermekeket válasszanak ki, akik így megfelelnek a későbbi vezető szerepre, amire ráadásul kora gyermekkoruktól kezdve nevelik is őket a kolostorban.

Mahásziddhák

Az ősi Tibetben a kolostorokon kívül éltek a tantrikus buddhizmus *mahásziddhái*, „vad férfiúi” – és néha női is. Ők alkotják az arhatok és a bódhiszattvák mellett a buddhizmus „vallási virtuózainak” harmadik típusát. A mahásziddha jellemző módon nem szerzetesként él, hanem minden emberi lakóhelytől távol, a vadonban. Tantrikusként nemcsak az aszkézisben keresi a megvilágosodást, hanem a szenvedélyben is, hiszen a tantrizmus minden érzelmet a megvilágosodás eszközévé tesz. Mágikus képességekkel rendelkezik, de nem mágus, mert képességeit a Dharma terjesztésére használja. Amikor például a nagy tibeti szent, Milarepa mágikus csatározásba kezdett a bön-vallás egyik mágusával, a tét a

nyugat-tibeti szent Kailash-hegyre tett zarándoklatban való elsőbbség volt. Vajon a bön vagy a buddhizmus befolyása alatt áll a hegy? Milarepa győzött, mert túlszárnyalta ellenfelét a mágikus repülés képességében, s pontosan napfelkeltére a hegyre érkezett, mondja a legenda.

VI. A BUDDHIZMUS GYAKORLATA

Erkölc

Nem mindegy, hogyan él és mit tesz az ember. Amit tesz, annak ugyanis következményei vannak, még a halálon túl is. Minden vallási etikának ez az alapállása. Mivel a buddhizmus gyökerei a Védák és az upanisadok világába nyúlnak, itt találhatók a buddhista erkölcs előfeltételei is. Itt van egyrészt a karma törvénye, másrészt a transzcendencia által és felé való megszabadulás, a moksa célja. E két szféra kiegészíti egymást. Az újjászületések körforgásának Hat Birodalmán belül ugyanis a karma törvénye érvényesül. Ezzel szemben aki eléri a mokst, az a Hat Birodalmon túli másfajta rendhez tartozik. A tettek következménye lehet jó (*púnja*) vagy rossz (*pápa*) karma. Ez hatással van a Hat Birodalom körforgásában a jövőre. Ennél fogva a tettek üdvösek (*kusala*) vagy nem üdvösek (*akusala*), s ez az értékelés arra vonatkozik, hogy segítenek-e elérni a megvilágosodást, s legyőzni az időt, vagyis az újjászületések körforgását.⁴⁵

Az, hogy egy tett üdvös-e, a mögötte rejlő szándéktól, valamint közvetlen következményeitől függ (örömet vagy szenvedést okoz-e), továbbá attól, hogy mivel járul hozzá a spirituális fejlődéshez, amely végül a megvilágosodásban teljesedik ki. A nem üdvös cselekedetek ösztönzői: 1. a mohó vágyakozás – ez a szelíd kívánságtól a sóvárgásig és

az irigységig, vagy akár bármely eszméhez való dogmatikus ragaszkodásig terjed; 2. a gyűlölködés, amely a futó bosszúságtól a vad gyűlöletig terjed; és 3. a spirituális eltévelyedés, amelynek révén az ember a valóságot zavarosan vagy tévesen észleli – például amikor felhatalmazva érzi magát arra, hogy egy bűnözőt megöljön.⁴⁶

A helytelen cselekvésnek öt szintjét különböztethetjük meg: 1. Ha valaki akarattalanul tesz valamit, például figyelmetlenségből megöl egy rovar, ezzel nem teremt karmikus következményeket. 2. Ha valaki tudja ugyan, hogy az adott cselekedet helytelen, mégis megteszi, mert például nincs teljesen birtokában szellemi erejének, az kevésbé rossz, mintha 3. valami rosszat tesz, mert tettének tárgyával nincs tisztában. Ha viszont 4. valaki szándékosan rosszat tesz, és teljességgel tudatában vannak annak, hogy amit tesz, az rossz, akkor az súlyos karmikus következményekkel jár. A cselekvés legrosszabb módja azonban az, ha valaki 5. ugyan szándékosan, de teljesen vakon cselekszik az erkölcsileg rossz következményekkel szemben, és mondjuk eszmeileg még jónak is tartja helytelen cselekedetét.

A buddhista erkölcs tehát nemcsak aszerint ítél meg egy tettet, hogy követ-e valamilyen lefektetett szabályt, hanem elsősorban aszerint, hogy a tett az adott helyzetben megfelelő és az elérendő üdvösségre irányuló volt-e, illetve hogy milyen következményekkel járt. Buddhista nézet szerint nem csupán a tárgyi világban változást előidéző tevékenységek számítanak tetteknek, hanem a szavak és a gon-

dolatok is – mint a keresztény kultúrkörben, ahol „a gondolatok, a szavak és a tettek” az erkölcs tárgyai.

Az erkölcsi irányzat forrásai az írások, az élő – például a tanítók által továbbadott – hagyomány, valamint a belátás, a logikus megfontolás vagy a meditáció. A lelkiismeret szerepét egyrészt az önbecsülés – nem tesz olyasmit az ember, amivel rontana a becsületén, vagy amihez túlságosan jó –, másrészt pedig az arról szóló tudás veszi át, hogy milyen következményekkel jár egy-egy cselekedet – mások elutasításától egészen a büntetőjogi vagy karmikus következményekkel járókig terjedően.

A buddhizmus nem kényszer-erkölcs, hanem inkább az erény erkölcsének nevezhetnénk. Ez azt jelenti, hogy az erkölcsös magatartásnak nem „előírt szolgálatnak” kell lennie, hanem teljes körűnek, s az életben tanúsított magatartásból fakadóknak – ahhoz hasonlóan, amit az ókorban és a középkorban erénynek neveztek. Ahhoz azonban, hogy az ember tarthassa magát elhatározásához, még ha környezete más értékeket tart is megfelelőnek, erő, továbbá odafigyelés és világos értelem is szükséges.

Erkölcsi szabályok

Az erkölcsös cselekedetek élén a nagylelkűség és az adakozókedv, a *dana* áll. Először a szanghának kell adakozni, aztán a családnak, a barátoknak, az idegeneknek, a munkásoknak, a szegényeknek és hontalanoknak, sőt még az állatoknak is. A *Dzsataká-*

ban, Buddha legendájában mindig kiemelik a jövőő Buddha adakozókedvét, amikor még bódhiszattva volt, s ez a példa szabja meg a buddhista magatartást.

A Buddha által a tanítványainak adott öt szílat, erkölcsi szabályt az erény erkölcsének értelmében kell szemlélnünk. Irányvonalak ezek, „edzésszabályok” a magatartásnak egy kiegyensúlyozottabb és békésebb életre fejlesztéséhez.

Az első szabály: „Tartózkodni a lélegző lények elpusztításától, gondoskodni minden élőlény boldogulásáról.” Az öléstől való tartózkodásnak számos arca van. Mivel valamennyi lény osztozik egymással az újjászületések körforgásában, e szabály nem csupán az emberekre vonatkozik, hanem az állatokra is – persze árnyalatokkal: egy magasabban fejlett állatot elpusztítani rosszabb, mint egy alacsonyabban fejlettet. Mindazonáltal a théravádin-szerzetesek, ellentétben például a zen-szerzetesekkel, még egy szúnyogot sem ölnek meg, bármily terhes legyen is.

Még ha a buddhista országokban legalább annyi véres háború volt is, mint a világ többi részén, a buddhizmus a háborút nem támogatja, inkább az erőszakmentes konfliktuskezelést részesíti előnyben. Úgy mondják, Buddha erőszakmentesen vetett gátat két közösség között a vízforrásokért vívandó háborúskodásnak. A szútrák egyébként a szegénységet és az igazságtalanságot tartják a harci összeütközések gyökerének. A háború ellenszere a szerető jóság.

Ennek megfelelően él Kambodzsában például Mahághoszanananda szerzetes. Noha egész csa-

ladját kiirtotta a kommunista Pol-Pot-rezsim, nincs benne keserűség. A társadalom gyógyulásához való hozzájárulását nem lehet eléggé nagyra becsülni. Kambodzsát átszelő békemenetének, és a taposó-aknákkal szembeni vállalkozásának nagy visszhangja volt, s nemzetközi támogatásra is talált.

Buddhista nézetek szerint az öngyilkosság sem üdvös – ez is a mohó vágyakozás egyik változata, mégghozzá a megsemmisülés utáni vágyé. Az viszont üdvös cselekedet, ha egy bódhiszattva más élőlények életéért áldozza a sajátját. Az eutanáziát több okból is elutasítják: először is, mert elveszi az életet, másodsor pedig azért, mert karmikus szempontból gyümölcsözőbb felvállalni a szenvedést. Mivel különleges lehetőségnek számít, ha valaki embernek születik, a buddhizmus általában elutasítja a magzat-elhajtást is. Ez alól Japán a kivétel, ahol 1947-ben népességgpolitikai okokból legalizálták az abortuszt. Az évek során önálló rituálé alakult ki arra, hogyan „vezessék vissza” az elhajtott magzatot, a „víz-gyermekeket” Jizo bódhiszattva oltalmába, míg ismét lehetősége nem lesz emberként megszületni.

Az első szabály valamennyi lélegző élőlényre vonatkozik, tehát az emberekre és az állatokra, de a növényekre nem. Ezek ugyanis Ázsiában nem mindennütt számítanak élőlénynek. Buddha egyébként nem kötelezte vegetáriánusságra a gyülekezetét, hanem azt az utasítást adta szerzeteseinek, hogy a felkínált húst csak akkor ne egyék meg, ha kimondottan az ő kedvükért ölték le az állatot; máskülönben viszont elfogadhatják, amit kapnak. Ennek ellenére rossz kar-

mát eredményező tettek számít az állatok levágása.

A második szabály: tartózkodni kell a lopástól és a csalástól, s nem szabad elvenni, ami nem a miénk. Ez a parancs a mohó vágyakozás ellen irányul. Nemcsak a tulajdon, hanem a megélhetés elleni bűntettekre is vonatkozik. Az olyan kortárs buddhista tanítók, mint Thich Nhat Hanh vagy Adzsahn Buddhadsasza a kapitalista gazdaságot is a lopás egy fajtájának tekintik. Hiszen nemcsak a banánban, a narancslében, a ruhákban stb., hanem az ipari társadalmakban magától értetődő és olcsó javak zömében is munka rejlik, vagyis más országok lakói életének az ideje, ami ezért a munkáért nincs igazságosan megfizetve. Az ilyen viselkedés, mondja Buddha, a társadalom hanyatlásához vezet, mert a mohó vágyakozás következménye a szegénység és az erőszak. Az a gazdaság, amely figyelembe veszi, hogy minden lény kölcsönösen függ egymástól, nagyobb érzékenységgel és gondossággal osztja meg az életet a többi élőlénnel e planétán. A buddhista ihletésű gazdaság keretein belül mindig történik is erre utalás.

A harmadik szabály kimondja, hogy kerülendő a szexuális tévelygés. Ez a szabály nemcsak a cölibátusra kötelezett szerzeteseknek szól. A buddhista irodalom mindenekelőtt a férfiak szexuális magatartásának, illetve eltévelyedésének szentel megkülönböztetett figyelmet, vagyis nagy teret kapnak az olyan témák, mint a házasságtörés és az erőszak különféle változatai. A nőket csak futólag említik.

A homoszexualitást számos hagyományosan buddhista országban elutasítják, míg nyugaton

sokkal kisebb hangsúlyt fektetnek a szexuális beállítottságra. A harmadik szabály betartása azt jelenti, hogy felelősséggel és őszintén cselekszenek a szexualitás kérdéseiben. Elengedhetetlen, mondja Jack Kornfield és Joseph Goldstein théravádin-tanító, hogy odafigyeljenek a szexuális cselekedetekkel kapcsolatos indítékokra. A mohó vágyakozással vagy gyűlölködéssel együtt járó szexualitás ugyanis például szexuális kizsákmányolást, következkép-pen keserű szenvedést jelent.

A negyedik szabály felhívás a hazugság és a hamis beszéd egyéb formáinak mellőzésére. A Nemes Nyolcas Ösvényen ez a helyes beszédre való felszólításnak felel meg. Az első mellett általában ez számít a legfontosabb szabálynak. A hazugság, a túlzás és a beszéd helytelen használata ugyanis akadályozza az igazság keresését, azt, hogy a dolgokat olyannak lássuk, amilyenek valójában – és ez a buddhizmus egyik kulcsszava. Az éles, dühödt beszéd vagy a felesleges fecsegés is vét e szabály ellen. A szavak helyes használata azt is jelenti, hogy észrevesszük és értékeljük a szavak erejét, vagyis a megfelelő időben, a valósággal megegyezően, szelíden, célszerűen és baráti szívvvel beszélünk – s ugyanezzel a hozzáállással hallgatjuk a hozzánk intézett szavakat is.

Az ötödik szabály a részegeskedéstől óv, hogy a szellem világossága megmaradjon. Egy thaiföldi történet szerint egy férfi, aki mindig minden szílat betartott, egyszer megszegte ezt a parancsot – s ennek következtében aztán a többi négyet is. Másrészt viszont a buddhista országokban nem utasítják el eleve

a szeszes italt; többnyire csak a szerzetesekre érvényes, hogy csupán orvossággal együtt vehetnek magukhoz alkoholt. A döntő kérdés: megőrizhető-e a szellemi világosság, és ha igen, milyen mértékben? És ez nemcsak az alkoholra és az egyéb drogokra vonatkozik. Thich Nhat Hanh vietnami zen-mester rámutat, hogy nemcsak az alkohol, hanem a film, a televízió, az újságok és a beszélgetések is elködösíthetik a szellemet. Az üdvös élethez és az egészséges társadalomhoz elengedhetetlen a tiszta szellem.

Ez tehát a buddhista gyakorlat öt alapszabálya. A világiak ezek mellé még további szabályokat is vállalhatnak. A théravádin-buddhizmusban a hatodik szabály kimondja, hogy déli 12 óra után nem szabad enni, a hetedik értelmében tartózkodni kell a zenétől, a tánctól és a mutatványoktól, a nyolcadik a virágdíszek, a smink, az illatszerek és a cifraságok mellőzését, a kilencedik a magas, puha ágyak és hasonló ülőalkalmatosságok kerülését tanácsolja, a tizedik pedig az arany és az ezüst elfogadását tiltja.

Egy ceremónia keretén belül kötelezőnek fogadható el e szabályok mindegyike vagy valamelyike a szíllák mellett.

A théravádin-országokban a szíllák határozzák meg a közmegegyezést, ezek számítanak a buddhizmus magjának, s amennyire csak lehet, betartják őket. A mahájána-országokban, ahol a buddhizmus mellett mindenekelőtt a konfucianizmus szabja meg az erkölcsöt, a szabályok inkább afféle önmagunknak tett ígéretnek. Itt csak a nagyon elkötelezett emberek „veszik magukra a szabályokat”.

A mahájána-buddhizmusnak ettől eltérően tíz szabálya van, amelyeket például a zen-buddhizmusban azok, akik nem szerzetesek, a *jukai*-ceremóniában a buddhizmusba történő beavatással együtt vállalhatnak fel. Ez általában azzal jár, hogy az illető kap egy *rakuszu*t, egy négyszögletes, több darabból álló anyagot, amely Buddha köntösét szimbolizálja. Az első öt szabály a már említetteknek felel meg; a hatodik arra szólít fel, hogy ne beszéljük ki mások hibáit; a hetedik arra, hogy ne dicsérjük és ne emeljük mások fölé magunkat; a nyolcadik, hogy ne kelletlenül nyújtsunk szellemi vagy anyagi segítséget; a kilencedik, hogy ne engedjünk a dühnek; a tizedik pedig, hogy ne hozzunk szégyent a Három Drágaság (Buddha, Dharma és Szangha).

Alkalmas eszköz

A bódhiszattva számára, akinek bölcs tekintete felismeri minden jelenség ürességét, a szabályok nem kötelezőek – legalábbis bizonyos körülmények között. *Upája-kauszálját*, „alkalmas eszközt” használ a bódhiszattva arra, hogy másokat segítsen, és arra is, hogy ha kell, a jótétemény érdekében akár a szabályokat is áthágja. Ez nagyjából a méltányosság (epikia*)(keresztényi erényének felel meg.

(Epikia (gör.): a szokásos viselkedés azokban az esetekben, amelyekben semmilyen szabály sem létezik. Nem mond ellent a meglévő szabályoknak, az igazságosság értelmében mégis eltér azoktól. A katolicizmus szociális tanának egyik erénye. (A ford.)

Az, hogy egy bódhiszattva ebben meddig mehet el, azt mondják, spirituális fejlettségétől függ; ám hogy ez pontosan mit jelent, arról a mahájána-szövegekben nem találunk pontos felvilágosítást. Egy ismert történet azt mondja: Egy kapitány 500 kereskedőt vitt hajója fedélzetén. Éjszaka egy istenség elárulta neki, hogy utasainak egyike rabló, aki meg akarja ölni a többieket, hogy megkaparintsa javait. A kapitány elgondolkodott: a rabló e tetteért éonokon át fog a pokolban szenvedni; ha pedig a feldühített utasok megölik a rablót, rájuk is ugyanez a sors vár. Ha ő, a kapitány semmit sem tesz, sokan meghalnak. Ezért aztán úgy döntött, hogy a legkisebb rosszat választja: ő maga öli meg a rablót, még ha évezredekre a pokolra kerül is, mert fontosabb számára, hogy másokat megmentsen ettől a sorstól. Kortárs kommentátorok úgy vélik: igaz ugyan, hogy a kapitány a poklok egyikében születik újra, de nem kell ott soká időznie, mert a szándéka jó volt.

Egy bódhiszattva akár hazudhat is, hogy mások – de nem a saját! – életét megmentse; a női bódhiszattvák prostituáltak is lehetnek, hogy a szenvedély csalétkével a férfiakat a bódhiszattva útjára tereljék. Tibet tantrikus buddhizmusában fel is sorolják, hogy mely esetekben szabad egy bódhiszattvának ölnie. E feltételek egyike azt mondja, hogy csak akkor, ha békés megoldás már nem létezik, egy másik szerint ez csak spirituális erővel történhet, egy harmadik szerint pedig csak nagy-nagy száanalomból. Ráadásul a gyilkosság aktusának a meggyilkoltat a megszabadulás ösvényére kell vezetnie.

A tantrizmuson belül egyébként is szokásban volt a parancsok megszegése, amit gyakorlattá tökéletesítettek. A szabályok – mindazonáltal megint csak szigorúan meghatározott – áthágásához tartozik többek között szexualitás, az alkohol és a hús élvezete, amely a tantrizmus híveinek más gyakorlatok általi hosszas előkészületeket követően engedélyezett. A szerzeteseket ilyenkor időlegesen felmentik fogadalmuk alól.

Elsősorban az ilyen történetek költötték Nyugaton a buddhizmus szabadosságának hírét. Csak hogy a szabályok áthágása nem általános érvényű, hanem kivétel, amelynek megvannak a maga szabályai.

Vallásosság

A fiatalember egymáshoz illeszti a két tenyerét, mélyen meghajol, meggyújt egy köteg füstölőt, és sokáig térdel a fapadlón az életnagyságúnál is nagyobb, aranyozott Buddha-szobor előtt. Thaiföldön éppúgy láthatunk ilyen jeleneteket, mint Japánban. Hasonlónak lehetünk szemtanúi Németország utóbbi években emelt buddhista templomaiban is. Persze akik itt imádkoznak, minden bizonynyal ázsiaiak.

A nyugatiak nehezen fogadják el a vallásosságot és a hitet a buddhista világ részeként. Pedig a bizalom (páli *szaddha*, szanszkrit *szraddha*) értelmében vett hit a kapcsolatok minden formájának elengedhetetlen feltétele. A bizalom bizonyos fokú

megelőlegezésére és kritikus közeledésre van szükség egy barátság megkötésekor, de akkor is, ha az ember valamilyen spirituális útra lép. Buddha azt tanácsolja ugyan a híres és gyakran idézett Káláma-törzsbeliekkel való beszélgetésében, hogy mindent magunk vizsgáljunk meg; ugyanakkor viszont közismert feltevés e beszélgetésben, hogy őt magát megbízható személyiségnek tartják.

Aki Buddhához, a Dharmához és a Szanghához folyamodik oltalomért, az a hitét fogalmazza meg ezzel, vagyis a Buddha által mutatott útba vetett bizalmát.

A buddhista országokban a Három Drágaságba vetett bizalom a hódolat számos gesztusában, az odaadó jámborságban nyilvánul meg. A hódolat igen fontos gesztusa a fej, az ajkak vagy a mell, esetleg a homlok és a mell előtt összekulcsolt kezekkel történő meghajlás. A mahájána- és a vadzsrajána-buddhizmusban alkalmanként az is szokás, hogy az ember az alázat aktusaként teljes hosszában a földre fekdőjön. A bűnbánat kifejezője lehet az is, ha valaki egy Buddha-szobor előtt hajlong. „Nyíltan és teljesen elismerek minden rossz karmát, ami valaha is létrejött általam, mohó vágyakozásom, gyűlölködésem és elvakultságom által, testemből, szavaimból és gondolataimból.” Így szól az egyik, elsősorban a kínai és a japán zen-buddhizmusban gyakran idézett formula.

Az idézetek, recitációk egyébként a buddhista vallás lényeges részei. Többnyire az ősi nyelvek – páli, ótibeti vagy sinojapán – szövegei és formulái ezek, amelyek jelentését a recitáló szerzetesek és apácák még ismerik ugyan, a világiak azon-

ban már nem feltétlenül. A recitálásnak nincs megszabott hangneme, mindenki a saját hangfekvésén teszi ezt – az így létrejövő hangzat pedig igen hatásos, s gyakran hordoz valamit a szerzetesek és apácák nyugalmaiból, spirituális boldogságából. A szútrák mellett vannak bizonyos formulák, amelyeket azért idéznek, hogy Buddha vagy a buddhák oltalmazó erejét kérjék és életre keltsék. Ezek a formulák védenek a halálos kígyómarástól, a vadállatoktól, a gonosz szellemektől, de a viharoktól és más természeti csapásoktól is.

Miközben a Buddha-szobor előtti oltárra helyezik a virágot vagy a füstölőket, imát mondanak. A füstölők a szentség légkörére és a Buddha által árasztott fényre emlékeztetik az áldozót. Néha az elhunyt vagy szeretett személyek képeit is az oltárra teszik. A tibeti buddhizmus oltárain folyton égő vajmécseseket és szimbolikus jelentőségű áldozati adományokat találunk. A víz a vendégszeretetet jelképezi; a virágok, a füstölők, a mécsesek, az illatszerek és az étkek az öt érzéket szimbolizálják az áldozó odaadásának jeléül. Ezt szimbolizálja a fehér tálka is, amely a baráti kapcsolat jelképe. E kapcsolat létrehozásának és kifejezésének különleges módja a „Buddhához, a Dharmához és a Szanghához folyamodom oltalomért”-formula recitálása.

A „teljesen” Megváltott, Buddha *parinirváná*-ját követő első évszázad óta a sztúpák jelképezik a Megvilágosodottat. Az első sztúpák Buddha csontjainak és hamvának ereklyetartói voltak, s hamarosan a világiak tiszteletének tárgyává váltak. Később

a Buddha életével kapcsolatban álló helyeken is építettek sztúpákat. Hszüan-csang kínai zarándok, aki az i. sz. 7. században beutazta Indiát, tudósított a sztúpákról, továbbá arról is, hogy ezek belsejében a Buddha csontjai helyére került szútrák szövegei találhatóak. Buddha-szobrokat sem lehet csak úgy készíteni és használatba venni, hanem ceremóniára van szükség ahhoz, hogy a szobor eleven képpé válhasson. E ceremónia része például az, hogy benedvesítik a szemeit.

A képek nem pusztán ábrázolások: saját minőséggel rendelkeznek. Ez még az olyan bálványromboló hagyományra is igaz, amilyen a zen (csan)-buddhizmus. A kínai csan-mesterek képei gyakran tartalmazzák az illető körmét vagy hajszálait, s ezen túlmenően az is szokásban volt, hogy a jelentősebb csan-mesterek testét mumifikálják. A kulturális forradalom során azonban ezek a múmiák megsemmisültek.

Buddha képmásaként a sztúpák, de fák és templomok is a zarándokok célpontjai. Bodh Gajában, Buddha megvilágosodásának helyszínén áll annak a fának a sarja, amely alatt Sziddhártha megvilágosodott. További sarjai állnak Srí Lankán, ezekből az egyik Kandyban, annak a templomnak a közelében, ahol Buddha egyik fogát őrzik ereklyeként. Buddha lábnyomát is Srí Lankán, Siripada hegyén csodálhatjuk meg. Mianmar rangooni Shwedagon-palotája, Tibet Lhásza-i Potalája, Kína és Japán szent hegyei évszázadok óta a buddhista zarándokok úti céljai közé tartoznak.

A buddhista naptárban fontos szerepet játszanak az ünnepek – ezek azonban mindenkori kultúrkörüknek megfelelően igen változatosak. Valamennyi buddhista közös ünnepe Buddha születése, megvilágosodása és halála; ezeket általában májusban ünneplik. Kelet-Ázsiában nyáron ülik az éhes szellemek ünnepét, amikor is a holtakat három napra meghívják ez élők közé.

Meditáció

A „meditáció” a Buddha által tanított és megtestesített út elkerülhetetlen része. A kifejezés a latin *meditari*, „gyakorolni” szóból származik. A „*meditatio*” a középkorban az elgondolkodó töprengés egyik formája volt, de az önmagunkkal és a lehetséges tudás határaival való elmélyült foglalkozást is jelentette. A meditáción keresztül vezet az út a „*contemplatio*”-hoz, amely már nem elmélkedés, hanem „mély szemlélés”, ahogyan az egyik misztikus fogalmazott; Isten megtapasztalása túl minden képen és fogalmon. Ez jobban megközelíti a buddhista gyakorlatot, mint a „meditáció” kifejezés.

A meditáció, a kontempláció és a jógából származó buddhista gyakorlat együttesen alkotja tehát a testi-lelki-szellemi gyakorlatok egy formáját, valamit, amit az ismétlés elmélyít és folyékonnyabbá tesz. Annak, amit ma nyugaton meditációként ismernek, összefoglaló kifejezése *bhavana*, fejlődés, művelés. A prajna, a bölcsesség kifejlesztéséhez és a megvilágosodás eléréséhez

nem elegendő ugyanis a szövegeket tanulmányozni és a tanítókat hallgatni. Az intellektuális megértés mellett szükség van a viselkedési és az életminták átalakítására is. A nem üdvös érzések, hajlamok és gondolatok helyére üdvöseknek kell lépniük. Ez csak „szellemi gyakorlatok” révén érhető el, „az én önmagán végzett munkája”, a „saját személyiségünkön való gyakorlás” árán.⁴⁷ Európa ókorában az efféle gyakorlatok a filozófia részét képezték, s a kereszténység sokat átvett ebből az ókori filozófiai hagyományból. Az újkorban aztán feledésbe merült az „önmagunkról való gondoskodás” (M. Foucault). Ezt a hézagot a buddhizmus gyakorlatának alkalmazása tölti ki.

A buddhista hagyományon belül ugyan számos, egymástól nagyban különböző gyakorlat létezik, egyvalamiben azonban mindegyik megegyezik: az énhez és a birtokláshoz ragaszkodó létezés-től elvezetnek annak a megtapasztalásáig, ami az „én” és az „enyém” határain túl fekszik, s szavakkal meg nem ragadható. Az, hogy a tapasztalat és az életmód egyik formájából a másikba történő átmenet mennyi időt vesz igénybe, számos tényezőtől függ, olyanoktól is, amelyek felett nem rendelkezhetünk. Vagyis az énhez ragaszkodásból és az ezzel járó szenvedésből való felszabadító ébredés nem „tehető meg”; nem „azonnali megváltás” ez, hanem az átalakulás türelmet és kitartást igénylő útja.

Mindamellett néhány havi folyamatos gyakorlás után már érezhető az eredmény. Fokozódik a belső

nyugalom és figyelem, az ember egyre inkább megtudja őrizni a nyugalma a nehéz helyzetekben, tiszta marad a feje a mindennapi élet csúcs- és mélypontjai közepette, nem izgatja magát a mulékony, kellemes vagy kellemetlen belső hangulatai miatt, nem billen ki az egyensúlyából. Egyrészt nyitottabbá válik mások iránt, másrészt jobban kifejleszti az önmaga, saját értéke iránti érzéket. Pszichológiai szempontból a meditációs gyakorlatok „leszoktató” folyamatok, amelyek során az ember „leszokik” a már meglévő mintáiról, hogy nyitott lehessen az új helyzetekre. Ez azonban – az egész folyamatot tekintve – a meditációs gyakorlat dimenziójának elégtelen meghatározása, „alulértékelése”. Minden esetben döntő az a motiváció, amely az embert a gyakorlás útjára viszi. Miről szól az életem? Ez a nagy kérdés, amely megválaszolásra vár.

A meditáció formái

A théravádin-buddhizmuson belül két nagy irányzat él: elsőként a nyugalom (szamatha) és a figyelem (szatti) meditációit kell megemlítenünk. Ennek során egy „tárgyra” való összpontosítást gyakorol az ember – gyakran a lélegzetére, arra az érzésre, ahogyan a levegő beáramlik az orron, vagy ahogyan a hasfal emelkedik és süllyed. Ezáltal a meditáló egyre inkább jelen lesz a pillanatban, és egyre nő belső nyugalma, amely a képek és tárgyak nélküli jelenlét élményévé mélyül. A théravádin ezt az átélést az elmélyülés négy fokára osztja, olyan meditatív tapasztalatokra, amelyek-

ről azt mondják, lehetővé teszik „a nirvána testtel érintését”.

A théravádin meditációs gyakorlatában fontos helyet foglal el a belátás meditációja (*vipasszana*), amely a „szellem megnyugtatóásával” (*szamátha*) együtt segít a nirvána elérésében. Ez megint csak többféle módon történhet. Nagyon elterjedt a pillanatról pillanatra feltűnő dharmák megnevezésének Buddhától származó módszere, amely szinte saját létünk függőségeinek „felfedezése”. Ugyanilyen elterjedt a Thaiföldön folytatott, a „Figyelem-szútrára” koncentráló gyakorlat, amelynek alapja az „én”, az „enyém” stb. elengedése.

„Az erdőben vagy egy fa alatt, avagy egy üres helyiségben keresztbe tett lábakkal, egyenes felsőtesttel leül, s elkezdi a figyelem gyakorlatát. Figyelmesen lélegzik be és ki. Amikor hosszan veszi a levegőt, tudatában van, hogy hosszan lélegzik be; amikor hosszan vagy hirtelen kilélegzi a levegőt, tudatában van, hogy hosszan vagy röviden lélegzik ki. Aztán azt gyakorolja, hogy minden lélegzetvételt érzéssel telve lélegezzen be és ki; ezután az ellazult testtel történő be- és kilégzést gyakorolja. Mindezt úgy teszi, mint egy ügyes esztergályos, aki minden hosszú és minden rövid forgatáskor tudatában van annak, hogy hosszú vagy rövid forgatást végzett.”⁴⁸

A szerető jóság (*metta*) gyakorlata is e praktikák közé tartozik. Az ember először önmaga felé fordul szeretettel, majd a szerető jóság meleg és szívből jövő érzését fokozatosan egyre jobban kiterjeszti, míg azokat az embereket is bele tudja vonni, akiket nem becsül.

A mahájána tovább fejlesztette a belátás meditációját, de új utakra is tért. A „Tiszta Ország buddhizmusában” például a Tiszta Ország Paradicsomát kell vizualizálni. A „Tiszta Ország buddhizmusának” egyéb irányzataiban a gyakorlat középpontjában Amitábha Buddha nevének („*namu amida butszu*”) recitálása áll, összekötve a transzcendens Buddha iránti bizalomteljes odaadással. A csan (Japánban zen) buddhizmus soto-iskolája az úgyszólván egyszerű „meditálásban ülés” (*sikantaza*) a gyakorlat, a rinzai-iskola ezzel szemben koanokat is használ, paradoxnak vagy értelmetlennek tűnő kérdéseket, amelyekre meg kell találni a választ (például: Halld egy kéz tapsát!). A gyakorlás mindkét formájának célja az üresség közvetlen megtapasztalása (*kensó*, avagy önnön lényünk szemlélése).

Tanítók és tanítványok

A buddhista hagyomány két különböző modellt ismer a tanító és a tanítvány közötti kapcsolatra. Az egyik a „spirituális barátság”, ez főleg a théravádin buddhizmuson belül elterjedt. Ilyenkor az, aki jártas a gyakorlatokban, maga is több évi gyakorlás árán vált éretté, és ismeri a hagyományokat, tanáccsal és segítséggel szolgál a gyakorlatok útjának során. A másik modell a tibeti „gurué” vagy a zen-buddhizmus „rósi”-jáé. Itt a tanító az abszolútum megtestesülésének számít (még ha, kivált a zen-buddhizmusban, ennek nem is létezik világos megfogalmazása), s a tanítvány elsősorban a tanítóval való bensőséges kapcsolata révén nyeri el közvetítés, átruházás útján a tudást - mindazonáltal egy igen formális kontextusban.

A tantrikus buddhizmus számos bonyolult, és gazdag szimbólumvilágba ágyazott gyakorlatot fejlesztett ki. Nyugaton a tantrizmust gyakran valamiféle szexuális játékkal azonosítják. Csakhogy ez nem helytálló. A tantrikus buddhizmus követelményei igen sokrétűek és radikálisak. A tantrikus valamenyi érzelmének erejét arra igyekszik használni, hogy átélje az ürességet és elérje a megvilágosodást. Buddha és a bódhiszattvák vizualizálása például segít a harag és a gyűlölet „tükröződő bölcsességgé” változtatásában. Bizonyos gesztusok (*mudrák*) és hangsorok (*mantrák*) is ezt az átalakulást szolgálják, mint ahogyan a mandalák is megzabolázzák és átalakítják a szellemet. A mandalák ezen túlmenően rituálékhoz kötöttek, s a hagyományos tudást közvetítik. A Kalacsakra-mandala az ősi Tibet fontos tudásának összefoglalása. Más módszerek (mahámudra és dzogcsen) a velünk született Buddha-természet megtestesülését segítik elő, hogy az ember elérje az ösztönös szabadság és nyitottság állapotát, amelyben megnyilvánulhat az ilyenség (*tathatá*).

Ezeket a módszereket könyvekből nem lehet megtanulni: tanítóra van hozzájuk szükség, aki a saját példájával mutatja meg, miről is van szó.

Nyugaton a tanító és a tanítvány közötti bensőséges viszonynak nincs modellje, mivel a bensőségeség vagy a szülő-gyermek-, vagy pedig a partnerkapcsolatokra korlátozódik. Ebből jó néhány kisiklás és botrány adódott már. Ez nem kérdőjelezi meg ugyan alapjaiban a „guru” modelljét, de rámutat, hogy a tanító gondos és megfontolt kiválasz-

tása a tanítvány felelőssége. A kritériumok ugyan-
azok, mint egy barát kiválasztásakor: őszinteség,
megbízhatóság, együttérzés, illetékesség és csal-
hatatlanság.

VII. KILÁTÁSOK

A buddhizmus elsősorban ott roppant eredményes, ahol a nyugati társadalom szerkezetében hézagok mutatkoznak. Számos példa utal erre. A legtöbb ember az életét megkönnyítő és segítő meditációs gyakorlatot keres. Csakhogy az alapvető önzetlenséget, amely nem a spirituális boldogságról és gyönyörről szól, hanem a dolgok radikális elengedéséről, nem olyan könnyű elérni, és nem feltétlenül keresik a nirvánát sem. Ez nem a jó élet keresésének leértékelése, csak utalás arra, hogy irányt is lehet téveszteni. Talán valóban nehezebb is elérni a spirituális világosságot a fejlődés motorjának a „még többet” mohó vágyakozását tartó társadalomban, mint más társadalmi formákon belül. Mindenesetre úgy tűnik, mintha a buddhizmus a magasan fejlett ipari társadalomban manapság a kispárna szerepét játszaná „a kapitalizmus acélkemény burkában”, amelynek létrejöttét Max Weber szociológus mintegy 100 évvel ezelőtt diagnosztizálta.

Amitábha: A mérhetetlen fény Buddhája.

Átman: Szanszkrit, „én” és „önvaló”.

Bódhiszattva: Szó szerint „Megvilágosodott Lény”; a mahájánában olyan lény, aki megfogadta, hogy csak akkor tér meg a nirvánába, ha valamennyi lény elérte a megváltást.

Ilyenség: Szanszkritul *tathatá*; azoknak a jelenségeknek a minősége, amelyek függőségükben, vagyis üresként, ugyanakkor egyediként észlelünk.

Jaksa: Szanszkrit; az istenek alacsonyabb osztálya, illetve szerencsét hozó szellemek az indiai néphitben.

Karma: Szó szerint „tett”; a tettek szellemi és fizikai következménye ebben és a következő életben.

Létfaktor: Szanszkritul *szkandha*, „felhalmozódás”. Az ember öt szkandhából áll: testiségből, érzetektől, érzékelésből, hajlamokból és gondolkodásból. E nézetet vallja többek között a csan-/zen-buddhizmus és a Tiszta Ország buddhizmusa.

Mahájána: Szó szerint „nagy szekér”; Kelet-Ázsia saját szútra-irodalommal rendelkező buddhizmusa.

Théravádin: Szó szerint az „idősebbek iskolája”; Délkelet-Ázsia kizárólag a Páli Kánonra támaszkodó buddhizmusa.

A „Tiszta Ország buddhizmusa: Kínában önálló iskolává vált irányzat. Aki bízik Amitábha Buddha megváltásra tett ígéretében, az a Tiszta Országban születik újjá, s ott könnyedén eléri a megvilágosodást.

Uposatha-napok: Teliholdkor és újholdkor ült holdünnepek.

Üresség: Szanszkritul *súnjata*; a mahájána-buddhizmus központi fogalma, amely a lények kapcsolatát, ugyanakkor végességüket és kölcsönös függőségüket fejezi ki.

Vadzsrajána: Szó szerint „gyémántszekér”; az erősen tantrikus befolyású tibeti buddhizmus.

Zen-buddhizmus: Eredetileg csan-buddhizmus. Kínában keletkezett a 8. században a buddhizmus önálló iskolájaként, a meditáció erőteljes hangsúlyozásával.

- Aitken, R.: *Ethik des Zen*. 2. kiadás. München 1995.
- Baumann, M.: *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg 1993.
- Bechert, H./Gombrich, R.: *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. 2. kiadás. München 1999.
- Brück, M. von: *Buddhismus: Grundlagen – Geschichte – Praxis*. München 1998.
- Brück, M. von/Lay, W.: *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*. München 1998.
- Conze, E.: *Buddhistisches Denken*. Frankfurt 1980.
- Conze, E.: *Eine kurze Geschichte des Buddhismus*. Frankfurt/M. 1984. Magyarul: A buddhizmus rövid története. Akkord Kiadó, Miskolc, 2000.
- Dodin, Th./Räther, H.: *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln 1997.
- Dumoulin, H.: *Spiritualität des Buddhismus*. Mainz, 1995.
- Faure, B.: *Buddhismus*. München 1998.
- Fields, R.: *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*. 2. kiadás. Boulder 1992.
- Gäng, P.: *Was ist Buddhismus?* Frankfurt M./New York 1996.
- Harvey, P.: *An Introduction to Buddhism, Teachings, History and Practice*. Cambridge 1990.
- Harvey, P.: *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge 2000.
- Kapleau, Ph.: *Die drei Pfeiler des Zen. Lehre – Übung – Erleuchtung*. Bern 1979.

- Njanaponika Mahathera: *Geistestraining durch Achtsamkeit*. Konstanz 1993.
- Payutto, P.: *Buddhistische Ökonomie. Mit rechter Absicht zu Wohlstand und Glück*. Bern 1999.
- Queen, Chr./King, S.: *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*. New York 1996.
- Schlieter, J.: *Buddhismus. Eine Einführung*. Hamburg 1997.
- Schumann, H.W.: *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*. München, 7. kiadás. 2001.
- Sivaraksa, S.: *Saat des Friedens*. Braunschweig 1995.
- Steinkellner, E.: *Santideva. Eintritt in das Leben zur Einleuchtung*. München. 3. kiadás. 1997.
- Thich Nhat Hanh: *Zeiten der Achtsamkeit*. Freiburg 1996.
- Victoria, B.: *Zen, Nationalismus, Krieg. Eine unheimliche Allianz*. Berlin 1997.
- Weil, A.: *Stiller Geist – Klarer Geist. Buddhistische Meditation*. Berlin 1998.

Ursula Baatz a filozófia doktora, egyetemi éveiben filozófiát, pszichológiát és politikatudományt tanult, ma Bécsben dolgozik, az ORF vallási részlegén. A buddhizmus oktatója a bécsi egyetemen, a polylog – *Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (a kultúrák közötti filozofálás lapjának) társkiadója. Eddig megjelent könyvei közé tartozik többek között H. M. Enomiya-Lasalle-ról írott életrajzi munkája (*H. M. Enomiya-Lasalle – Ein Leben zwischen den Welten*, 1998.). Többéves zen-gyakorlatát gyakori ázsiai tartózkodás egészíti ki.

Köszönetnyilvánítás

Szeretnék köszönetet mondani tanítóimnak, mindekelőtt Hugo M. Enomiya-Lasalle-nak, aki életével mutatta meg, mit jelent „úton lenni”. A bécsi egyetem filozófiai intézetének diákjai, és a buddhizmus témáját illető ösztönző kérdéseik nélkül sok mindent végig sem gondoltam volna – köszönöm. Köszönet illeti barátaimat is, akikkel éveken át beszélgettünk az „Útról”, közülük is elsősorban Karl Obermayert, Manfred B. Stegert és Perle Bessermant, valamint Sabine C. Schmidtkét, aki barátsággal, kérdésekkel és korrektúrával kísérte végig útján a könyvecskét.

Jegyzetek

1. Ezt a felosztást v. ö. G. Samuel: Civilized Shaman. Buddhism in Tibetan Societies. Washington/London 1993.
2. V. ö.: R. Gombrich: How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings. London 1996.
3. T. Takakusu: The Essentials of Buddhist Philosophy. New York 1947, 10. o.
4. V. ö.: L. Schmitthausen: „On some aspects of descriptions or theories of „Liberating Insight” and „Enlightenment”. In: Studien zum Jainizmus und Buddhismus. Wiesbaden 1981.
5. U. Baatz: Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten. Biographie. Zürich 1998.
6. Henri Le Saux: Die Spiritualität der Upanishaden. München 1980.
7. Lásd U. Schneider: Der Buddhismus, Darmstadt, 4. kiadás, 1997. 21. o.
8. Páli Kánon, Szamjutta Nikája (Buddha „csoportokba rendezett” beszédeinek gyűjteménye) 12, 65, 19.
9. Páli Kánon, Anguttara-nikája (Buddha „sorba rendezett” beszédeinek gyűjteménye) 3, 38.
10. Páli Kánon, Maddzshima-nikája 36. I., 243. (Buddha „közepes hosszúságú beszédeinek gyűjteménye). In: Buddha beszédei, ford. Vekerdi József. Helikon Kiadó, Budapest, 1989.
11. Páli Kánon, Maddzshima-nikája 36. I., 247.
12. Páli Kánon, Maddzshima-nikája 36. I., 249.
13. Páli Kánon, Mahávagga, I. 5.
14. Páli Kánon, Itivuttaka 91.

15. A fordítás H. Tauscher: „Die Buddha-Wirklichkeit in den späteren Formen des mahayanistischen Buddhismus” szabad változatát követi. In: P. Schmidt-Leukel: Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit. Magánkiadás. München 1998. 99. o.
16. H.J. Klimkeit: Manichean Studies 1. 1991. 158. o.
17. H. Dumoulin: Geschichte des Zen-Buddhismus nyomán. 2. kötet. Bern, 1986. 21. o. skk.
18. H. Halbfass: Karma und Wiedergeburt im indischen Denken. München, 2001. 21. o. skk.
19. W. Flaherty O'Donogan: „Karma and Rebirth in the Vedas and the Puranas”. In: F. O'Donogan: Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions. Magánkiadás. Delhi, 1983. 37. o.
20. T. Vetter: The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden, 1988. 26. o.
21. I. Stevenson: Cases of the Reincarnation Type, 4. kötet. Charlotteville, 1975-1983.
22. Alois Payer közlése (a tübingeni egyetem Indológiai és Vallástudományi Intézete).
23. Páli Kánon, Anguttara-nikája III, 415.
24. E. Conze: Buddhistisches Denken. Frankfurt/M., 1988., 104. o. (Conze fordítása). A következő fejezet is ehhez a könyvhöz igazodik.
25. „Kein Ort nirgends” – Christa Wolf egyik regényének címe.
26. Mahághosánanda: Step by Step. Meditations on Wisdom and Compassion. Berkeley, 1982. 45. o.
27. Páli Kánon, Maddzshima-nikája I, 163,
28. St. Collins: Nirvana and Other Buddhist Felicities. Cambridge, 1998. 191-233. o.

29. Conze, 97. o.
30. Páli Kánon, Udána VIII 3. (Dr. Hetényi Ernő: Buddha, Dharma, Sangha, i.m. 60. o.) [bhikkhu a.m. szerzetes]
31. J. Schlieter: Buddhismus zur Einführung. Hamburg, 1997. 38. o. skk.
32. Páli Kánon, Madzshima-nikája, 72
33. Schlieter, 43. o. sk.
34. V. Njanaponika: Milinda-panha. Bern/Bécs, 1998.
35. E. Conze: Eine kurze Geschichte des Buddhismus. Frankfurt/M. 1984. Magyarul: A buddhizmus rövid története. Akkord Kiadó, Miskolc, 2000.
36. E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, 1994. 198. o. sk. (25. fejezet, V.20 és 24).
37. Idézet G.C.C. Chang: Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins. Bern, 1989. 98. o. sk.
38. V. ö. K. Nishitani: Was ist Religion? Frankfurt/M. 1982.
39. Thich Nhat Hanh: Zeiten der Achtsamkeit. Freiburg, 1996. 153. o. skk.
40. Chang, 199. o. sk.
41. Páli Kánon, Dhammapada, 96.
42. V. ö. P. Harvey, 1990. 65. o.
43. H.W. Schumann: Mahayana-Buddhismus. München, 1995. 144. o.
44. P. Harvey, 1990, 136. o.
45. Ezt a fejezetet v. ö. P. Harvey: An Introduction to Buddhist Ethics. Cambridge, 2000.
46. U. o. 46. o.
47. P. Hadot: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen der Antike. Berlin, 1991. 179. o.
48. Maddzshima-nikája, I,

Tisztelt Érdeklődő!

A Bioenergetic Kft. kiadványaival, illetve az általa forgalmazott termékekkel immár tízenöt éve áll az egészséges testi-lelki életmód szolgálatában. Cégünk három termékcsoporttal foglalkozik: könyvekkel, Tarot kártyával, illetve CD-lemezekkel. Több mint 280 könyvcíméből válogathat az egészségmegőrzés, az NLP - a hatékony kommunikáció tudománya -, az asztrológia, illetve a Tarot iránt érdeklődő olvasó.

NÉHÁNY CÍM AZ ÁLLANDÓAN BŐVÜLŐ KÍNÁLATBÓL

Egészségmegőrzés:

Tökéletes látás szemüveg nélkül

Helyes táplálkozás a megfelelő időpontban

A gyógyító Tao

Gyógyító illatok - Aromaterápia

Prána-pszichoterápia

Asztrológia:

A párkapcsolat forgatókönyve

Astrológia, pszichológia és a négy elem

Symbolon

Kulcsszavak az asztrológiához

Mély forrás

NLP:

NLP trénereknek

NLP - Meggyőzőestechika

Kényelmes tanulás NLP-vel

NLP kézikönyv

Tarot:

Mongol-Kínai Jóskönyv

Tarot kézikönyv

Mindennapi bölcsesség

Tarot, a Hős útja

Cégünk több, mint 120 féle, művészi kivitelű Tarot kártya kizárólagos magyarországi forgalmazója is egyben.

A Bioenergetic Kft. három lemezkiadó, a német Sattva, az angol New World Music és a holland Oreade CD-lemezeit forgalmazza. A Sattva kiadó a kelta, az indián és a keleti hagyományokból válogat, a New Worlds Music relaxációs, atmoszférateremtő, inspirációs és különböző világzenei csemegék, az Oreade meditációs és relaxációs zenék széles választékát kínálja.

Kiadványainkról kérje ingyenes katalógusainkat!

Rendelésfelvétel, illetve további információ:

Bioenergetic Kft.

1121 Budapest, Svájci út 13.

Tel./fax: (06 1) 394-2682

e-mail: info@bioenergetic.hu

<http://www.bioenergetic.hu>